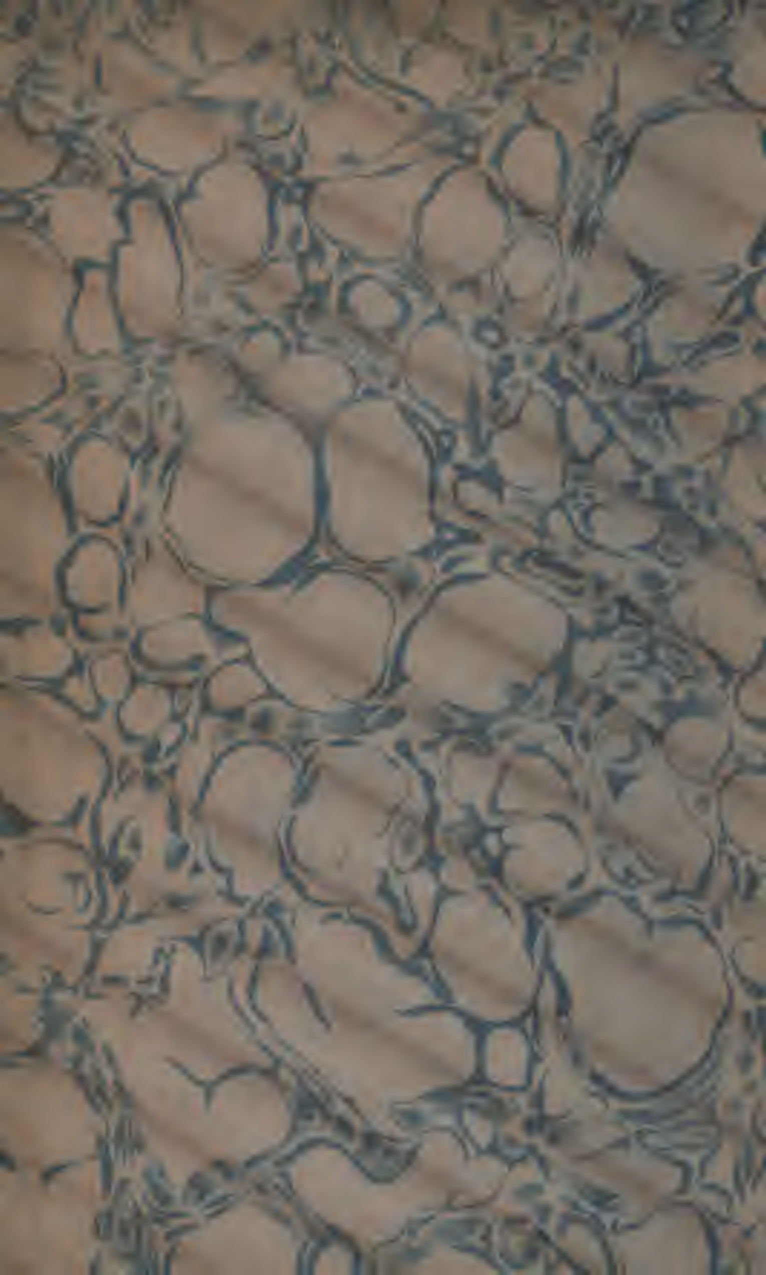
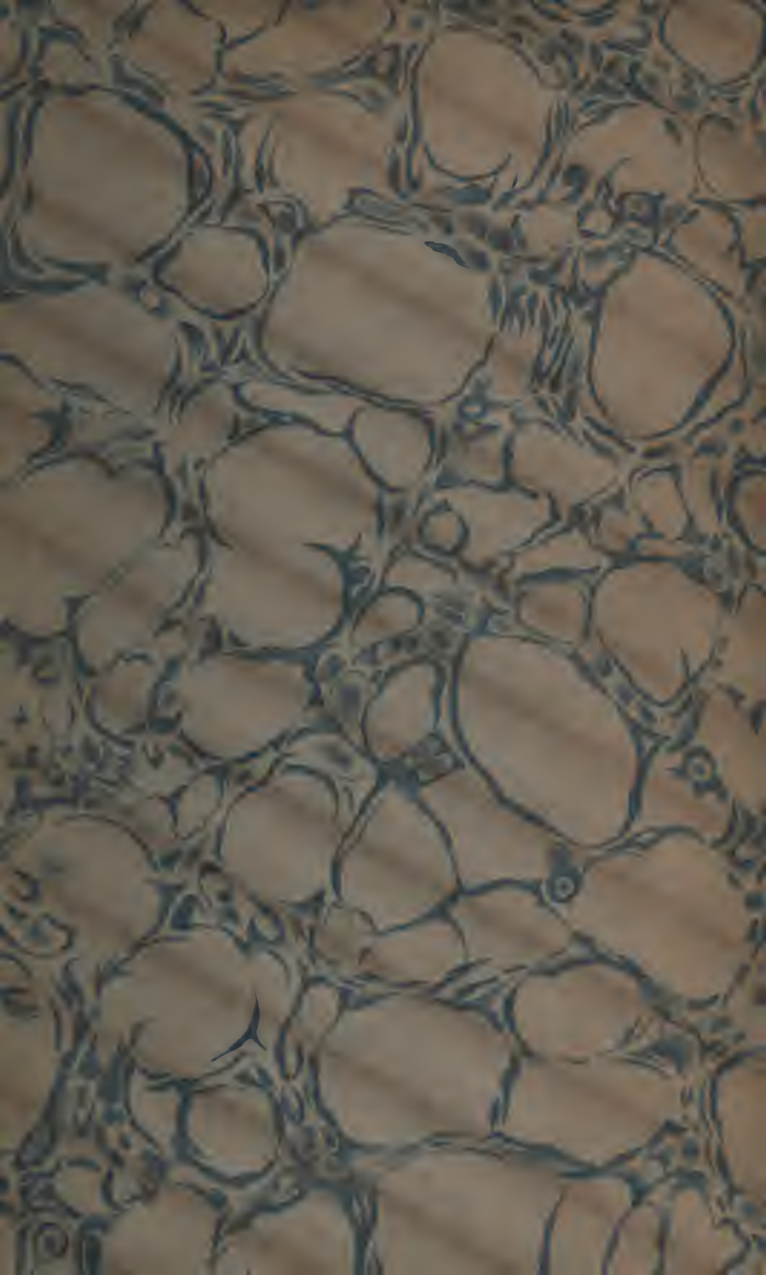

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01586592 6





LA MORALE STOÏCIENNE

EN FACE DE

LA MORALE CHRÉTIENNE

DU MÊME AUTEUR :

De la notion d'ordre. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien. (Paris, P. Lethielleux) .... In-8°. 3.00

Theologica Lucis theorica. (Paris, P. Lethielleux) .... In-8°. 5.00

Manuel de la dévotion au saint Enfant Jésus miraculeux de Prague. (Lille et Paris, Taffin-Lefort).

In-32 (édition ordinaire), broché 0.90

— (édition de luxe, relié cuir anglais, tr. dorées, enc. rouge) 2.50

Reliures diverses.

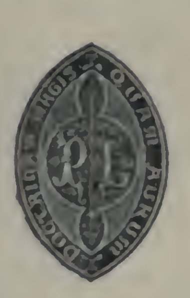
Oratio solemniter habita in sacello archigymnasii catholici Insulis, nonis Martii MDCCCXCVII de Synthesi philosophica D. Thomae Aquinatis. (Chez l'auteur, 3, rue d'Isly, Lille) .... In-8°. 0.50

Panégyrique de sainte Thérèse (chez l'auteur, 3, rue d'Isly, Lille) .... In-8°. 0.50

L'ABBÉ A. CHOLLET
Docteur en théologie
Professeur à l'Université catholique de Lille

LA MORALE
STOÏCIENNE
EN FACE DE
LA MORALE CHRÉTIENNE

LETTRE-PRÉFACE DE Mgr BAUNARD
Recteur des Facultés catholiques de Lille



PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

Nous soussignés, avons examiné soigneusement l'ouvrage intitulé « *La Morale Stoïcienne en face de la Morale Chrétienne* » par M. l'abbé Chollet, docteur en théologie et professeur à l'Université catholique de Lille. Nous n'y avons rien trouvé de contraire à la plus sévère orthodoxie, et jugeons qu'il peut être livré à l'impression.

Lille, 30 Juillet 1898.

Dr H. Quillier,
Professeur à la Faculté de théologie

Dr Ch. Rohart,
Professeur à la Faculté de théologie

Baunard,
Recteur de l'Université

IMPRIMATUR
Parisiis, die 7 Augusti 1898
† François Card. RICHARD
Arch. Parisiensis

LETTRE-PRÉFACE

DE

Mgr BAUNARD

Recteur des Facultés catholiques de Lille

Cher Monsieur le Professeur,

Puisque vous me demandez de dire au public ma pensée sur le livre que vous venez de faire, et de si bien faire, je commencerai par étonner sans doute vos lecteurs en le leur présentant comme un livre d'actualité. J'ai tellement cette conviction, et si bien fondée, ce me semble !

C'est ma conviction d'abord qu'à cette heure où le grand débat historique entre les chrétiens et ceux qui ne le sont pas porte sur les origines du Christianisme, définir clairement, comme vous le faites, ce que fut le stoïcisme romain et ce qui le sépare radicalement du Christianisme, c'est se placer au cœur même de la question vitale qui

s'agite aujourd'hui dans les livres, les écoles et les académies, et rendre à la vérité le plus utile service qu'elle puisse attendre d'un esprit sincère et d'une plume savante.

Ceux qui se sont complus systématiquement à faire dériver nos dogmes supérieurs et principalement notre morale chrétienne de la philosophie et de la morale du Portique, vous les avez nommés, Monsieur le Professeur, depuis MM. Havet et Renan jusqu'à M. Deschanel, en remontant jusqu'à MM. Saisset, Proudhon, Miron, Garcin, sans compter les Allemands toujours à l'avant-garde du paradoxe. D'une main sûre, vous avez rayé de la carte qu'ils avaient tracée de la pensée antique le canal qu'ils avaient fictivement introduit entre l'une et l'autre de ces doctrines si différentes, et vous avez démontré jusqu'à l'évidence que ces deux courants qui traversent le siècle des Antonins ni ne partent de la même source, ni ne portent les mêmes eaux. Ainsi, par voie de conséquence, avez-vous expliqué comment s'est tari et desséché le courant humain, parce qu'il n'est qu'humain, tandis que le courant divin est encore aujourd'hui et sera longtemps le grand fleuve qui baigne tous les rivages de la civilisation pour y porter la fécondité et la vie.

Et quel intérêt historique ne présente pas cette lutte de deux cents ans qui va de Sénèque à Hiéroclès, en passant par Fronton, Epictète, Marc-Aurèle, d'un côté, et, de l'autre côté, de saint Paul aux apologistes grecs et latins et aux martyrs ! Je me souviens que, dans les livres et les écoles de ma jeunesse, — bien lointaine, il est vrai, — on ne voyait là que le fait extérieur d'une lutte sanglante engagée entre l'État et la société chrétienne, entre des bourreaux et des victimes, ou tout au plus entre un culte ancien puissant et armé et le culte nouveau et impopulaire qui lui disputait ses temples. La vérité foncière est que ce fut la lutte entre deux doctrines qui, dans les mêmes années, s'étaient levées sur l'Empire romain pour le réformer : « Au temps de la plus grande corruption romaine, écrit M. Villemain, en tête de sa belle étude sur le même sujet, deux efforts furent tentés pour relever l'espèce humaine, deux réformes agirent à la fois, l'une sur le trône, l'autre dans l'univers ». Ce fut là le duel véritable auquel les légistes et les tyrans fournirent des armes, il est vrai ; mais derrière les faits, il y a l'âme des faits, et l'âme de cette lutte ardente, c'est l'antagonisme irréductible entre une croyance d'un côté et une idée de

l'autre. C'était l'idée stoïcienne qui légiférait à la Curie, qui gouvernait au Palatin, qui allumait des bûchers en face de ses écoles, et qui plus d'une fois cacha la hache du persécuteur sous la pourpre impériale doublée du manteau de la philosophie. C'était, par contre, la croyance chrétienne qui se cachait, qui patientait, qui priait, qui souffrait, mais qui poussait son sillon, et qui finalement, de la semence jetée dans les larmes, voyait éclore cette moisson de vertus arrosée de son sang, que n'avait pu étouffer l'ivraie du stoïcisme mêlée au bon grain de l'Évangile.

Ne dissimulons pas les forces de l'ennemi, de peur de diminuer ainsi le mérite de la victoire. Certes, je comprends encore mieux, après vous avoir lu, quelle séduction devait exercer sur les esprits distingués cette philosophie romaine dégagée de l'âpre absolutisme du stoïcisme primitif. A ne la considérer que du regard de l'intelligence, c'était, ainsi que vous le montrez, une synthèse complète, embrassant Dieu, l'homme, la nature, la morale, la science, « toutes les choses divines et humaines »; comme elle-même se définissait. Elle se vantait de grandir l'homme en lui donnant la taille d'un Dieu ; elle le raidissait contre la douleur et la mort

même ; elle inspirait de beaux trépas ; elle se recommandait de noms illustres et héroïques, Caton d'Utique et Brutus, Thraséas, Helvidius. Elle avait dicté à Sénèque ses Lettres à Lucilius, à Perse ses Satires, à Tacite ses Annales. C'était non seulement une philosophie mais une cosmogonie, une théogonie, une physique. C'était une poésie aussi, et l'antiquité grecque n'en a pas d'une inspiration plus élevée que cet hymne de Cléanthe à Jupiter qu'il suffirait de transposer sur un autre mode et de transporter à un autre temps pour donner l'illusion d'un hymne à Jéhovah.

D'autres avant vous, Monsieur le Professeur, d'autres parmi nous avaient déjà écrit sur le stoïcisme. Des plumes éloquentes, charmantes, telles que celles de MM. Villemain et Saint-Marc Girardin en avaient mis l'inanité dans une vive lumière. Vous n'avez pas oublié, parmi ces critiques de nos jours, notre regretté M. Montée, resté une si chère mémoire à tous les hommes de goût comme à tous les hommes de bien. Vous avez rendu tout spécialement hommage à Mgr Talamo qu'un lien, précieux pour nous, rattache à notre université. C'était justice. Après tous ces travaux, et beaucoup d'autres encore que vous avez nommés, vous

avez cru l'heure venue de condenser tout le stoïcisme dans des formules simples et précises, le coordonnant en système, le présentant et l'analysant dans chacune de ses parties, le suivant dans ses déductions théoriques et pratiques, moyennant cette méthode didactique que vous a rendue familière votre enseignement de chaque jour. Il n'y avait guère là à vous préoccuper d'éloquence et de style. Votre style est le vrai style du genre. Vous faisiez œuvre de philosophe et non point d'orateur. Vous ne demandez à la phrase que de faire transparaître la pensée sans se montrer elle-même. L'ordre, la clarté, la logique lui font ici une beauté propre, un attrait sévère auquel on ne résiste pas, et l'esprit est tellement conquis et satisfait que l'oreille ne demande rien de plus.

Le voilà donc sur pied, avec tout son organisme, dans sa force et dans sa faiblesse, ce stoïcisme que, deux cents ans durant, nous opposa l'orgueil du monde Il est tout entier dans ce livre de peu de pages et de beaucoup de choses. Votre Introduction nous fait entrer dans son objet et pénétrer dans chacun de ses compartiments, physique, théologie, cosmogonie, morale : c'est le stoïcisme en lui-même. Vous nous le montrez en-

suite dans ses ressemblances et dissemblances avec le christianisme : c'est le but de l'ouvrage. *Oppositions générales*, — *Contrastes fondamentaux*, — *Différences secondaires* : ce sont vos grandes divisions. Tout est visité, inventorié, fouillé, du sommet à la base, dans cet édifice d'architecture hybride où nulle part le chrétien ne se retrouve chez soi, sorte d'échafaudage gigantesque et prestigieux, élevé en face de l'Église et contre elle, et qui lui ressemble à peu près comme la Tour Eiffel ressemble à une cathédrale gothique.

Cette construction d'apparat ne devait pas subsister. Je me trompe. On la retrouve encore sous le replâtrage dont essaie de la recouvrir chaque siècle. Il y a dans l'histoire, comme dans l'humanité, un stoïcisme éternel. Ce qui, de nos jours, s'est appelé morale indépendante, libre-pensée, divinité et souveraineté de l'homme, c'est le stoïcisme encore, moins les grands courages d'autrefois. Panthéisme, rationalisme, fatalisme de tous les noms, nos modernes n'ont rien trouvé autre chose à opposer de nouveau au Christianisme qui, lui, ne change point.

C'est en cela encore, Monsieur, que votre ouvrage a et aura longtemps toute son actualité comme son utilité. Ce qui, par contre, en ressor-

tira une fois de plus, c'est la leçon de l'évidente inanité de toutes ces expériences et de toutes ces contrefaçons perpétuelles de l'Évangile. Que nos modernes le sachent donc bien : leur néo-stoïcisme pas plus que le stoïcisme romain ne sauvera le monde. Et un jour il se trouvera quelqu'un pour écrire d'eux ce que M. Villemain a écrit de leurs devanciers de vingt siècles : « Il ne fut pas donné au stoïcisme de remettre un principe de salut dans l'Empire et de renouveler la masse du sang romain. La décadence du Paganisme et de l'Empire acheva son cours : ils tombèrent en s'étayant l'un l'autre d'ignorance et de tyrannie. Les crimes, les folies se succédèrent. Rome semblait moins vivre encore qu'achever de mourir. Il n'y eut point de révolution salutaire par la philosophie... L'ancienne société avait fini sa tâche ; elle avait besoin d'être transformée pour renaître : ce devait être l'œuvre de la religion ; et celle-ci avait une autre tâche à accomplir que de conserver l'Empire : elle préparait l'affranchissement et la renaissance des peuples » (1).

L. Baunard.

(1) Villemain. *Tableau de l'Éloquence chrétienne au IVe siècle* — De la philosophie stoïque et du christianisme, fin.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

I. — La Philosophie stoïcienne.

1. — La philosophie des stoïciens est, dans leur intention, intimement liée avec la vie ordinaire, laquelle doit consister dans l'exercice de la vertu. La philosophie a donc un rapport essentiel et nécessaire avec le problème de la vertu : elle est chargée d'en poser les termes et de le résoudre. Elle peut se définir : la tendance vers la vertu ; plus que cela : la pratique de la vertu.

Mais il faut ajouter aussitôt que, pour les stoïciens, la vertu se confond avec la science. Qui dit sagesse, en effet, dit vertu. Or, la sagesse n'est pas autre chose que la science des choses divines et des choses humaines (1). La philosophie, qui

(1) Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου. Plut., *des Opinions des philosophes*, I.

est la recherche et l'exercice de la sagesse, tend donc du même coup à la science et à la vertu (1). « L'identité de la vertu et de la science, dit Ritter (2), est exprimée d'une manière très sensible par les stoïciens, quand ils divisent la vertu par analogie à l'idée de la philosophie, en vertu physique, morale et logique ».

2. — Pour expliquer comment la philosophie se partage en ces trois parties : physique, morale et logique, il faut rappeler qu'elle a pour objets de son étude les choses divines et les choses humaines.

Les choses divines se comprendront mieux quand, après avoir déterminé ce qu'on entend par choses humaines, nous aurons dit que celles-là enveloppent tout ce qui n'est pas du domaine de celles-ci.

---

(1) « Nec quidquam est philosophia... præter studium sapientiæ ». Cic., *Offic.*, II, 2, 5.

(2) *Histoire de la philosophie ancienne*, l. XI, c. 2.

Bien que, aux yeux des stoïciens, il soit de la famille des dieux, l'homme n'est cependant pas naturellement parfait. Il faut qu'un double travail personnel, intellectuel et moral, vienne achever l'œuvre de la nature ; il faut que, par une sage méthode, il ordonne harmonieusement ses actes intellectuels et s'exerce à bien penser et à savoir ; il faut enfin qu'à l'aide d'efforts continus, il règle toutes les tendances de sa volonté et les fasse servir, dans une prudente et ferme discipline, à la recherche du bien suprême. De là deux arts : la logique et la morale. Leur ensemble contient tout le champ de ce que la sagesse stoïcienne appelle les choses humaines.

Ce qui se trouve en dehors de ces choses humaines, c'est-à-dire de l'activité rationnelle et volontaire de l'homme, est du ressort des choses divines. Il y faut rapporter la nature inorganique, les plantes, les animaux, la divinité, et même l'homme en ce qui, chez lui, tient de la nature. Ainsi, comme le remarque fort justement M. Oge-

reau (1), « science de l'homme et science des choses humaines ne seraient pas pour les stoïciens deux expressions synonymes : ce qui se trouve nécessairement dans chaque homme fait, selon eux, partie des choses divines ; ce qui n'est pas toujours réalisé, ce qui peut-être ne l'a jamais été et ne le sera jamais, mais aurait pu ou pourrait l'être, tel est l'objet propre de la science des choses humaines ». Les choses divines constituent l'objet de la physique, et celle-ci avec la logique et la morale, est toute la philosophie.

Pour montrer comment chacune de ces trois parties de la philosophie a son indépendance propre et son organisme à part ; comment elles sont d'inégale valeur et unissent leurs connaissances dans un ensemble méthodique pour former la sagesse, les stoïciens recouraient à plusieurs comparaisons. Tantôt la philosophie était comparée à un œuf, dont la coque représenterait la logique, le blanc, la morale et le jaune, la physique ; tantôt

(1) *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, c. IV.

elle était figurée comme un animal : la logique lui fournissait les os et les nerfs, les chairs lui venaient de la morale et l'âme, de la physique : tantôt encore on voyait en elle une campagne fertile, que la logique protège à la façon d'une haie, à qui la morale donne des fruits, et dont la physique est la terre ou les arbres (1).

3. — Deux idées dominent la philosophie stoïcienne, en éclairent toutes les parties, sont pour ainsi dire son âme, comme le feu est, dans la même philosophie, l'âme du monde : ce sont les idées de tension et d'analogie universelle ; tension dans l'activité, analogie dans l'être.

L'expérience, en effet, nous révèle partout l'effort et la résistance, l'effort pour agir, la résistance pour s'opposer aux entreprises des forces extérieures. L'eau résiste à la compression et le fer au marteau, la plante et l'animal luttent contre les influences du dehors et au dedans travaillent

(1) Diog. de Laërte, *Vies et opinions des plus illustres philosophes*, VII, 40.

pour se développer et se conserver ; l'homme se manifeste surtout par l'énergie. Partout donc on rencontre la lutte et l'effort, et si l'on veut trouver un mot qui exprime l'exercice de toutes ces forces diverses, celui qui se présente de lui-même, n'est-ce pas le mot de tension (τόνος)? Cette tension est plus ou moins forte, plus ou moins constante ; nous verrons qu'en se relâchant en Dieu elle donne naissance au monde, mais elle existe en toutes choses, elle fait le fond même de leur puissance et la trame de leurs activités.

Or, ces activités s'exercent au dehors. Un être agit sur un autre être et toutes les substances qui forment le monde sont reliées entre elles par la tension, par des actions et des réactions des unes sur les autres. D'autre part, Aristote a établi que le semblable n'agit point sur le semblable, ni sur le totalement dissemblable. Il faut donc qu'une nature qui subit l'action d'une autre nature ne soit ni entièrement dissemblable, ni absolument semblable à celle-ci : il est nécessaire qu'à une certaine différence, elle joigne quelque res-

semblance. Les stoïciens en concluaient qu'il y a une essentielle analogie entre toutes choses et c'est ce principe qui les a amenés à confondre quelque peu l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la raison et les sens, la volonté et les instincts, la liberté et la nécessité, la science et la vertu ; c'est ce même principe qui a donné naissance à leur panthéisme, et à cette sympathie universelle qui fait que tout agit sur tout et que chaque action particulière a son retentissement dans l'ensemble des êtres.

Enfin, grâce au même principe, une continuité absolue relie tous les corps (car tout est corps) et leurs qualités ; on ne rencontre dans le monde que des distances minimes, et des différences de degré, *natura non procedit per saltus*, et nulle part des différences radicales et irréductibles, comme la philosophie chrétienne en reconnaît entre Dieu et le monde, l'esprit et la matière.

II. — Physique stoïcienne. — Théologie et Cosmogonie.

4. — La logique des stoïciens, sauf dans les points où elle confond la science et la vertu, n'a que peu de rapports avec leur morale. Il est plus nécessaire de faire connaissance avec leur physique. Les contradictions de la philosophie stoïcienne avec elle-même et avec la doctrine chrétienne en ressortiront plus vivement.

En cette courte étude de la physique du Pécile, nous suivrons l'ordre de succession des choses dans leur évolution depuis leur départ du sein de Dieu, jusqu'à leur retour à Dieu par l'embrasement universel.

Au commencement ou plutôt avant le commencement et de toute éternité, existait Dieu. Dieu est corporel, il est corps. Les stoïciens n'ont pas compris ce qu'est un esprit et surtout ils n'en ont pas vu la possibilité dans un monde qui renferme des corps. Leur principe de sympathie et

d'analogie universelles s'y opposait : pour agir sur les corps, il faut avoir une nature analogue à la leur ; un esprit n'ayant pas cette nature ne saurait agir sur eux. Si Dieu était esprit, il ne saurait ni produire, ni mener le monde.

Le principe de tension vient ici s'ajouter au principe d'analogie pour nous indiquer de quelle essence est ce corps divin. De tous les corps, celui qui possède le plus de subtilité, d'activité, de tension, le plus énergique et le plus pénétrant, est incontestablement le feu. Dieu est donc un feu éternel ; le feu est à la source de toutes choses.

Mais ce feu divin, s'il est éternel, n'est pas infini. La masse ignée primitive qui est Dieu est finie ; elle contient une somme limitée d'énergies dans une quantité déterminée de matière. Nous parlons d'énergies et de matière, car ce sont là les deux aspects sous lesquels la philosophie stoïcienne considère Dieu, quand elle fait l'analyse de son essence. La matière représente l'élément passif, changeant ; l'énergie est la portion active,

la tension proprement dite. La matière et l'énergie diffèrent par l'idée, mais sont confondues dans une même réalité, la première étant le *substratum*, l'hypothèse de la seconde et celle-ci habitant dans celle-là et la pénétrant.

5. — Dans cette masse immense et finie s'exerce perpétuellement l'activité, la tension. Or, si une énergie purement spirituelle peut agir sans fatigue, il n'en est pas de même des énergies corporelles; elles se fatiguent, se relâchent et parfois se livrent au repos. C'est ce qui est arrivé à l'activité du feu divin. Une détente s'y est produite et de là est né le monde.

A la faveur de cette détente (1), l'intensité du feu et par suite la tension qu'il exerçait dans la matière absorbée en lui, diminue peu à peu. Cette matière s'éteint par degrés. Elle devient

(1) Voir sur cette genèse stoïcienne du monde, l'*Essai* de M. Ogereau, *sur le système philosophique des stoïciens*, c. III.

d'abord de l'air, puis se condensant encore, elle se transforme en eau, en une mer immense sans rivages et sans fond. Cependant bientôt apparait au sein de la mer le double mouvement d'où sortira le système actuel de l'univers. D'un côté les parties de matière les plus graves et desquelles le feu s'est le plus retiré, tombent et se réunissent au centre des eaux ; un noyau terrestre se produit qui grandit, s'élève, dépasse les flots et relègue ceux-ci dans les bassins des mers actuelles. D'un autre côté, le feu qui se retire de la terre et des eaux, s'échappe dans les hauteurs sous la forme de vapeurs chaudes et y crée les couches superposées de l'air et de l'éther. Une série de cercles entourent ainsi la terre et les eaux ; les cercles inférieurs contenant les portions les plus denses et les moins ignées de l'air, les cercles supérieurs étant constitués par les vapeurs les plus légères, les plus tendues. Le dernier cercle, le plus éloigné du centre de la terre, est tout de feu.

6. — La matière de chacun de ces cercles est

homogène. Cependant le feu s'y concentre encore en certains points qui deviennent les astres. Les cercles les plus rapprochés de la terre ne contiennent que peu de feu et celui-ci ne se rassemble qu'en un seul point où il devient une planète. Ainsi naissent la Lune, le Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne. A la suite de ces cercles, vient le ciel des étoiles fixes, où le feu est si abondant qu'il y a formé une foule d'astres. Enfin, enserrant le monde et lui servant de frontières, un dernier ciel dont la substance est un éther entièrement embrasé et comme un soleil continu. Tous ces astres « sont pour ainsi dire comme les âmes et comme les principes dirigeants du cercle céleste dont ils règlent le mouvement; formés d'essence divine, ils sont ces dieux visibles qui, seuls, vivent et règnent dans les régions du ciel » (1).

Ils vivent parce qu'ils s'alimentent et qu'ils se meuvent. Du centre du monde partent sans cesse

(1) Ogereau, *l. c.*

des vapeurs qui en s'élevant dans les airs, vont entretenir les astres de chaque cercle céleste; ceux-ci s'en nourrissent, conservent ainsi leur substance et envoient en retour à la terre le rayonnement de leur chaleur.

Ils sont aussi doués de mouvement et règnent par là, chacun dans sa sphère. En effet, « parvenues à la région que leur légèreté respective ne leur permet pas de dépasser, les vapeurs aériformes et ignées sont loin d'avoir épuisé leur activité essentielle; mais, incapables de la dépenser maintenant en continuant leur ascension rectiligne, elles commencent à l'exercer dans le seul mode de mouvement qui leur reste encore possible, le mouvement circulaire. Tous les cercles célestes sont donc animés d'un mouvement de rotation et il faut qu'ils glissent les uns sur les autres, car les essences qui les remplissent n'étant pas les mêmes, les vitesses avec lesquelles ils tournent sont nécessairement différentes; en revanche, la matière qui occupe chacune de ces régions du ciel étant homogène, toutes les parties de

chaque cercle se meuvent à la fois d'une vitesse égale » (1).

Les astres de chaque cercle sont emportés par son mouvement : ceux du cercle des fixes participent tous à la même marche, gardent ainsi toujours les mêmes positions respectives et reçoivent pour cela le nom d'étoiles fixes. Ceux des cercles inférieurs ont chacun une allure différente. Ils paraissent ainsi errer au milieu des astres fixes; ils sont à cause de cela nommés astres errants ou planètes.

7. — Ce monde, né de Dieu, ne s'en distingue pas réellement, ou plutôt, pour marquer le genre d'union qui rattache le monde à Dieu, les stoïciens emploient volontiers les mots de corps et d'âme : le monde est le corps dont Dieu est l'âme ; cette âme, ce feu pénètre le monde, l'anime de sa chaleur, le remplit de son activité, donne à chaque être une étincelle de sa flamme, le fait participer à sa tension et à sa vie. Le monde est

(1) Ogereau, *l. c.*

comme un métal en fusion qui s'écarte quelque temps du foyer, y prend alors une certaine consistance, tout en gardant encore dans sa masse et de la chaleur et du feu, et finalement retourne au foyer pour y être de nouveau fondu, embrasé et comme absorbé par l'ardeur du feu. « L'unité de l'âme divine et du corps divin, c'est le monde et c'est pour cette raison que les stoïciens s'accordent à dire que Dieu est le monde, c'est-à-dire la matière douée d'une certaine qualité ou forme avec la force active y contenue » (1). M. Ogereau le démontre par le raisonnement suivant : « Dieu est le seul principe actif ; or, puisque d'après les stoïciens, rien n'est que ce qui agit, Dieu seul est à proprement parler, et l'on peut dire, ce semble, que Dieu est le tout du monde... Il y a plus : le tout, le monde, Dieu... ces trois expressions peuvent s'employer indifféremment » (2).

(1) Ritter, *Hist. de la phil. ancienne*, l. XI, c. 4.

(2) Ogereau, *l. c.* Le passage suivant de Cicéron nous montre bien jusqu'à quel point les stoïciens identifiaient la divinité avec le monde et même avec les

Quand les stoïciens parlent de la distinction de Dieu et du monde, ils l'entendent donc, ainsi que l'observe fort bien Ritter, « dans un sens subordonné », comme se distinguent l'actif et le passif, le corps et l'âme, l'alvéole et le miel.

8. — Si nous demandons maintenant aux stoïciens quelle fonction Dieu remplit dans ce monde qui lui est aussi étroitement uni, il nous répondront qu'il est à la fois la raison, le σπερματικὸς λόγος et la force vivante.

---

astres: « Et sapiens a principio mundus et deus habendus est; neque enim est quidquam aliud, præter mundum cui nihil absit, quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. Scite enim Chrysippus: ut clypei causa involucrum, vaginam autem gladii; sic, præter mundum, cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit, animantium causa; animantes autem hominum, ut equum, vehendi causa; arandi, bovem; venandi et custodiendi, canem. Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quædam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia com-

Il en est la raison séminale, car en premier lieu il est un germe dont l'évolution aboutit à la construction harmonieuse de l'univers, et ensuite cette évolution se fait avec un ordre parfait dans une sage progression, et une symétrie qui répand partout la beauté et révèle la raison. Ce « feu

plexus est, nec est quicquam, quod non insit in eo, perfectus undique est. Quid igitur potest ei deesse quod est optimum ? Nihil autem est mente et ratione melius. Ergo hæc mundo deesse non possunt... Est ergo... sapiens... et propterea deus. — Atque hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas, quæ ex nobilissima purissimaque ætheris parte gignuntur, neque ulla præterea sunt admixta natura, totaque sunt calida atque perlucida ; ut ea quoque rectissime et animantia esse et sentire atque intelligere dicantur », *De Natura deorum*, l. II, c. 13-15.

Remarquons cependant que si la divinité du monde est éternelle dans ce sens que le feu qui l'anime et qui est Dieu ne périra pas, la divinité des astres disparaîtra quand ils seront consumés dans le grand tout et absorbés par le feu divin. Cf. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2e édition, t. I, p. 232, 233.

artiste » qui a produit le monde avec tant d'habileté et de sagesse, le mène également avec une prudence consommée. Il y mêle ses énergies, l'enveloppe de sa puissance, prévoit tout, conduit tout à une fin dernière qui n'est autre que lui-même. Mais s'il agit avec puissance et raison, il n'a pas dans son opération cette entière liberté que nous reconnaissons à Dieu. Il ne peut pas conduire le monde autrement qu'il ne le mène, la matière divine lui impose une route qu'il doit suivre et une évolution dont il est nécessaire qu'il parcoure toutes les étapes. Aux yeux des stoïciens, Dieu en obéissant à ce Destin, est cependant encore libre, puisque la nécessité qu'il subit étant immanente et jaillissant du fond même de la matière divine, le laisse indépendant de toute coaction extérieure.

III. — Physique stoïcienne. — Science de la nature.

9. — Si de l'ensemble du monde nous passons à l'étude des substances particulières qui nous

entourent, nous y trouverons d'abord, à en croire les stoïciens, quatre éléments : « le feu dont l'éther est la partie subtile, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments ne diffèrent que par des degrés différents de tension et de rareté ; car la chaleur ou le froid, qui augmentent ou diminuent la tension, changent la terre en eau, l'eau en air, l'air en éther ou réciproquement l'éther en air, l'air en eau et l'eau en terre (1). Les éléments ne sont donc que les degrés divers de tension d'une seule et même substance. Ce qui n'est pas l'éther même, n'est encore que de l'éther plus ou moins détendu » (2).

La terre et l'eau sont les éléments où se trouve

(1) « Et primum faciunt ignem se vertere in auras
Aeris, hinc imbrem gigni, terramque creari.
Ex imbri, retroque a terra cuncta reverti
Humorem primum, post aera, deinde calorem ;
Nec cessare hæc inter se mutare, meare
De cœlo ad terram, de terra ad sidera mundi ».
Lucrèce, l. I, v. 783-788.

(2) Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, t. XXI des Mémoires de l'académie des inscriptions, p. 66.

le moins de tension, aussi forment-ils un groupe à part et qui représente plus particulièrement la passivité; la tension est plus prononcée dans l'air et surtout dans le feu, elle les range ainsi dans un autre groupe, celui de l'activité. Car le monde est partagé entre ces deux grands principes : l'activité et la passivité.

Les êtres plus spécialement passifs sont composés d'eau ou de terre; si l'air ou le feu y domine au contraire, vous les verrez perpétuellement en travail et en mouvement.

10. — Cette théorie des quatre éléments et de leur partage en deux groupes a conduit les stoïciens à une autre idée : celle de la composition de matière et de qualité. Tous les corps, nous disent-ils, sont formés de deux parties fondamentales, l'une est la matière et l'autre est la qualité : l'une est la part de passivité et l'autre, la part d'activité que renferme chaque être. Or, du côté de la passivité, se trouve la terre ou l'eau, du côté de l'activité, l'air ou le feu. Passivité, ma-

tière, eau ou terre, ces termes ont donc au fond le même sens ; comme signifient une même chose, les autres termes d'activité, de qualité, d'air ou de feu.

Aristote, analysant la substance corporelle, y trouvait matière et forme ; la première, élément d'indétermination et source de multiplicité, la seconde élément de détermination et source d'unité et d'énergie.

A part l'irréductibilité de la forme à la matière affirmée par Aristote, la doctrine stoïcienne n'est guère que la répétition de la thèse péripatéticienne : la forme est à la matière chez le philosophe de Stagyre, ce que la qualité sera à la matière, pour l'école du Pécile. La qualité s'unit, se fond avec le matière, la pénètre toute, lui donne son être, son unité, son activité.

Sans la qualité, la matière ne serait pas, car sans la qualité elle n'agirait pas, et cela seul est vraiment, qui agit ; la matière par elle-même tend à se désagréger, à s'en aller en une infinité de parties indéfiniment divisibles, son unité n'est

autre que celle de l'*acervus* ; la qualité lui apporte la cohésion et l'unité substantielle.

11. — En même temps que la cohésion, la qualité donne l'étendue à la substance. Pour bien comprendre comment ces deux propriétés, cohésion et étendue, sont dans la substance le patrimoine de la qualité, il faut se rappeler que la qualité se rapporte à l'éther, ou à l'air qui n'est que de l'éther un peu relâché. Or, l'éther possède un double mouvement : l'un de concentration du dehors au dedans, l'autre d'expansion du dedans au dehors. Du premier mouvement naît la cohésion, car c'est par cette tension et cette concentration que l'éther unit entre elles les parties de la matière et les soude en un tout continu. Le second mouvement produit l'étendue, il étale la matière dans l'espace et par sa tension la rend résistante (1).

(1) « Aristote avait considéré l'éther comme un corps différent du feu et dont la propriété était de se mouvoir d'un mouvement circulaire ; suivant Zénon, l'éther

La qualité est corporelle comme la matière, mais avec plus d'agilité et de subtilité ; car tout est corps dans le monde, l'esprit ne saurait figurer dans un système stoïcien de l'univers, puisqu'il ne pourrait agir sur les corps et par conséquent entrer en relation et en union avec eux. La qualité qui agit, comme nous l'avons vu, sur la matière et en elle, doit, en vertu de la loi d'analogie universelle, être d'essence corporelle. Dès lors se pose la question du mode d'union de ce corps appelé qualité, avec le corps appelé matière. Sur ce point les stoïciens se séparent nettement des autres écoles philosophiques

---

n'est que la partie la plus pure du feu, et il se meut en ligne droite comme les autres éléments ; mais de plus, ajoute Chrysippe, il se meut à la fois en avant et en arrière, πρόσω καὶ ὀπίσω. C'est de ce double mouvement rectiligne que résultent dans la matière deux effets simultanés et opposés : la dilatation qui du centre tend à la circonférence, la condensation qui de la circonférence tend au centre ». Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, *l. c.* p. 28.

anciennes : ils refusent aux corps l'impénétrabilité. Un corps peut en pénétrer un autre, occuper le même espace ; plus que cela, une grande quantité de corps peuvent être réunis dans un même lieu en vertu de leur pénétrabilité mutuelle, à la façon dont la philosophie chrétienne admet la coexistence en un même point de plusieurs esprits qui y exercent leur puissance. La qualité donc en s'unissant à la matière, la pénètre et se répand en tout elle, comme on voit les gouttes de ciguë versées dans un vase d'eau, se répandre partout et donner à toute cette eau leur teinte, leur saveur et leurs propriétés, comme probablement la goutte de vin jetée dans la mer, s'y partage immédiatement en une quantité innombrable de parcelles qui s'unissent à toute la surface et à toute la profondeur des eaux. La qualité envahit donc la matière, coexiste avec elle dans le même espace et lui transmet ses propriétés et ses vertus comme la ciguë à l'eau du vase qu'elle empoisonne.

Cette pénétrabilité des corps permet aux stoï-

ciens d'exclure le vide du sein de l'univers et de le reléguer au delà de la frontière de l'être. Tout est plein : tout est éther, tantôt à l'état libre, tantôt uni à d'autres substances, et cet éther établit la continuité dans le monde : pas d'intervalle entre ses parties ; cependant ces parties peuvent se mouvoir et mouvoir les matières corporelles en les pénétrant ou en les faisant pénétrer dans les êtres voisins.

12. — M. Ravaisson remarque fort justement que le caractère général de tous les corps formés par la nature, c'est qu'ils sont continus, συνεχῆ, dans leur ensemble, unis ou uns, ἡνωμένα, dans leur individualité ; et que cette union est le résultat de la tension de l'esprit ou éther qui embrasse et pénètre toute leur étendue.

De plus, suivant les proportions de tension ou de qualité auxquels ils communient, les corps ont des manières d'être différentes et graduées. « Au premier degré de l'échelle des êtres se trouvent les corps bruts, doués cependant d'une certaine

unité, puisque les diverses parties qui les composent sont reliées entre elles et qu'il faut un effort pour les séparer; doués aussi d'une certaine activité, puisqu'ils résistent à la compression, et si leur forme vient à être altérée, tendent à la reprendre ; or, cette force, à la fois centrifuge et centripète, à laquelle les corps doivent et leur unité et la conservation de leur forme, est la qualité réduite à son expression la plus simple, ce que les stoïciens appellent une *habitude* (ἕξις).

» Viennent ensuite des êtres qui, pour se montrer successivement sous des apparences diverses et avec des dimensions variables, n'en restent pas moins uns et identiques. C'est qu'une qualité toujours la même préside à leur développement, les conduit avec ordre à travers des phases diverses qui se succèdent suivant une règle fixe. A cette puissance active par laquelle la plante sort du germe, se nourrit et grandit, à cette force qui fait circuler la sève depuis la racine jusqu'aux extrémités des branches, qui raidit la tige et fait

qu'elle supporte, si frêle qu'elle paraisse quelquefois, le poids des fleurs et des fruits, à cette qualité plus parfaite que l'habitude, les stoïciens ainsi qu'Aristote, donnent le nom de *nature* (φύσις).

» Comme la plante, l'animal doit au principe actif qui est en lui de rester le même depuis la naissance jusqu'à la mort, mais de plus, il possède le sentiment et le mouvement instinctif. Sa qualité propre, qui n'était d'abord qu'une simple nature au moment où il sort de l'œuf ou se détache du sein maternel, reçoit en se concentrant une vertu nouvelle, elle devient une âme (ψυχή). Depuis Platon, l'âme est toujours définie « ce qui peut se mouvoir soi-même » ; or, l'animal n'est vraiment vivant que parce qu'il se meut, il ne produit rien qu'en se mouvant, l'âme est donc la partie dominante (1) de son être » (2).

(1) Ce que les stoïciens appelaient ἡγεμονικόν.

(2) Ogereau, *op. cit.*, c. II.

IV. — Physique stoïcienne. — Anthropologie, Eschatologie.

13. — Au sommet de l'échelle des êtres, au-dessus des animaux privés de raison (ἄλογα ζῷα), les stoïciens placent un genre suprême, celui des animaux raisonnables (λογικὰ ζῷα). Nous disons « genre suprême » parce que tout lui est subordonné comme à un chef, tout tend à son bien comme à une fin ; et parce qu'il contient les dieux en même temps que les hommes.

Les dieux sont de nature corporelle, fluides aériformes ou ignés, mobiles, subtils, nullement attachés à un corps comme l'âme humaine : ils évoluent suivant une loi propre et meurent comme tous les vivants, par leur retour au foyer éternel, principe et fin de toutes choses.

L'homme est composé de corps et d'âme : deux éléments matériels. Le corps est d'une matière plus épaisse, moins tendue ; il représente la passivité.

L'activité vient de l'âme, essence corporelle, faite d'air et de feu dont le fluide ténu et vif se répand dans tout le corps, lui est coétendu, le pénètre de sa vie et l'anime de ses mouvements.

Que l'âme doive être d'essence corporelle, cela résulte du principe d'analogie universelle, car elle agit sur le corps, lui donne la qualité, la vie, la sensibilité, l'appétit, la raison : autant de liens qui l'unissent au corps ; or, pour agir sur le corps, il faut être corporel. Ainsi avons-nous vu que la divinité elle-même pour mener le monde est un être corporel.

14. — Quant au mode d'union de l'âme avec le corps, c'est la compénétration, l'infiltration de l'âme à travers la matière. Cependant, bien que l'âme envahisse tout le corps et lui soit partout présente et coétendue, elle n'est pas partout avec la même intensité et n'exerce pas une égale tension en chacun des organes. N'avons-nous pas dit que le feu primitif est répandu dans toutes les sphères célestes, mais que dans chacune

d'elles, il a un centre, un foyer d'où il fait rayonner une plus grande chaleur ? Ces centres sont les astres. Pareillement, dans ce petit monde qui est le corps humain, le feu divin qui constitue l'âme se concentre en un organe principal, le cœur. De là il exerce ses activités dans tous les membres.

Le cœur est donc comme une source unique d'où découle toute vie, comme un flambeau d'où part toute lumière et toute chaleur; la portion d'âme qui s'y est amassée, s'appelle ἡγεμονικόν. Et, en effet, elle est le vrai principe dirigeant auquel appartient l'hégémonie sur tout l'homme. Les stoïciens y voyaient aussi le siège du moi et le principe de la personnalité.

De ce centre l'activité part et se répand en flots pressés et inégaux dans tout l'être, y produisant, suivant les degrés de sa tension, des mouvements divers et toutes les variétés de sensations et d'appétits.

15. — Mais l'âme humaine n'exerce pas dès le

premier instant toutes ses énergies dans le corps qu'elle anime. L'homme, avant d'atteindre le terme de son développement qui l'égale aux dieux, passe par tous les stades des natures inférieures. Il est d'abord plante, et l'âme alors ne remplit pas d'autre rôle que celui de nature. La vie ne se montre pas plus en lui que dans la plante, car pour les stoïciens la plante n'est pas un être vivant. Tant qu'il est dans le sein de la mère, l'homme n'a donc pas une tension d'âme suffisante pour exercer les activités supérieures de l'animal et surtout de la raison.

Dès qu'il voit le jour, le contact avec l'air et l'impression de froid qui en résulte, forcent le fluide igné à se concentrer pour réagir, sa tension augmente, dans cette tension il prend conscience de lui-même, il vit, il devient animal. Sa conscience, d'abord sourde et indécise, s'affirme chaque jour davantage, les sensations naissent et se développent et bientôt la raison, qui n'est qu'une forme supérieure de la tension, apparaît et l'homme succède à l'animal.

45. — Le mécanisme de la connaissance dans la psychologie stoïcienne est assez obscur. Pour les stoïciens évidemment, plus encore que pour Aristote, il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été au préalable dans les sens, et ils proclament bien haut l'axiome: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

A l'origine, impression des objets sensibles sur les organes extérieurs de la sensation. Cette impression purement passive n'est pas encore l'acte sensitif. Du reste, les organes de la périphérie ne sont que des ramifications lointaines du foyer cérébral où doit s'opérer le mystère de la connaissance, sensitive d'abord, puis intellectuelle. Il faut pour produire une véritable opération cognoscitive, que l'âme donne son assentiment à la sensation, qu'elle prononce une sorte de jugement qui rapporte l'impression et l'image née d'elle à un objet. Alors seulement l'acte est une vraie sensation, et comme l'animal ne donne pas d'assentiments, il n'est pas à proprement parler sensitif.

On remarquera comment la philosophie stoïcienne recule d'un échelon dans l'échelle des êtres, la sensation et la vie. Elle refuse la vie à la plante pour la faire apparaître chez l'animal seulement, et celui-ci ne possède pas la sensation qui est l'apanage de l'homme. Cependant, parce qu'il faut distinguer la plante du minéral, on imagine une prétendue « nature » qui est différente de la « qualité » qui constitue le minéral et ainsi il y a un échelon inconnu d'Aristote entre l'inorganique et le vivant.

A l'autre extrémité de la série des êtres, on supprime la raison : la sensation seule est le propre de la nature humaine et si on garde encore les noms d'intelligence et de raison, on les appliquera à désigner des procédés purement sensitifs.

Les impressions sont transmises au cerveau où elles se conservent ; c'est la mémoire. Les impressions nouvelles s'ajoutent aux anciennes, les renforcent en certains points, les modifient en d'autres. Il se forme ainsi un ensemble de « no-

tions naturelles » (ἔννοιαι φυσικαί), résidus de sensations, mais représentations spéciales plus étendues que les perceptions qui leur ont donné naissance. Avec la trace du passé elles ouvrent déjà des perspectives sur l'avenir, puisque par leur caractère générique elles ressemblent aux phénomènes futurs aussi bien qu'aux faits observés, et pour cela les stoïciens les appelaient des « anticipations » (προλήψεις). L'expérience réside dans leur possession et leur emploi.

Au-dessus des impressions passives et des sensations, au-dessus des notions naturelles qui sont des synthèses de sensations et de jugements, apparaît enfin la raison. En effet, pour l'homme, « un jour vient où il n'est plus seulement capable de reconnaître une à une les représentations qui surviennent, mais où il peut, de lui-même, porter à la fois son attention sur plusieurs des notions déjà acquises et même chercher à les embrasser toutes d'un seul regard; où il ne se contente pas de céder à

ses tendances naturelles, sans autre lumière qu'un vague pressentiment du terme où elles le mènent, mais où il peut envisager nettement le bien qu'il désire atteindre, en mesurer l'importance et calculer l'efficacité des moyens divers qui y conduisent. Cette activité intelligente qui aperçoit et médite les conditions et les conséquences de ses actes, cette pensée active qui se porte d'elle-même à examiner ses propres objets, c'est ce que les stoïciens appellent la *raison* (λόγος) » (1).

La science, c'est l'usage suprême de la raison qui systématise toutes ses connaissances sur un seul objet.

17. — L'âme a deux fonctions : la connaissance, que nous venons d'étudier, et l'appétit ou volonté. L'appétit, ὁρμή, est « une extension de l'âme vers l'objet désirable », ἔκτασις τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ὀρεκτόν (2).

(1) Ogereau, *op. cit.*, c. IV.

(2) Diogène de Laërte, VII, 114. Cf. Ravaisson, *op. cit.*, p. 32.

Les passions de l'appétit sont un double mouvement d'amour ou de répulsion ; le second se manifeste par l'affaissement et la contraction, le premier est une expansion. Ils sont analogues au jugement affirmatif ou négatif, qui lui aussi est tension ou relâchement de l'esprit. A bien comprendre la thèse stoïcienne, raison et volonté ne sont pas deux facultés, mais deux désignations des mouvements d'une même puissance, et M. Ravaisson, remarque fort justement que, « suivant Chrysippe, les appétits sont comme les sensations, des jugements, des affirmations et rien autre chose » (1).

Voilà donc, en résumé, la doctrine stoïcienne sur l'homme tel qu'il est donné par la nature ; l'étude de la morale du Portique nous montrera ce qu'il peut devenir par ses propres efforts et par la culture de ses qualités, de sa « constitution » naturelle. Nous examinerons en même temps le problème de l'immortalité de l'âme.

(1) *Ibid.*

18. — Il nous reste à dire quelques mots de la fin du monde dont nous avons, au commencement de cette étude, exposé la genèse.

L'univers est soumis à la loi du destin. Un enchaînement fatal et nécessaire y lie les effets aux causes. Une cause étant posée, l'effet s'ensuit infailliblement, et celui-ci à son tour devient une cause nécessaire pour le fait suivant. Et non seulement tout effet est lié à la cause qui le précède immédiatement, mais encore, par celle-ci, il procède de la série de tous les faits antérieurs et il porte en lui-même la trace de chacun d'eux et de leur somme. Dès lors, deux effets absolument semblables sont impossibles, car il faudrait qu'ils fussent le résultat de deux séries identiques, ce qui ne peut être. Le monde suit donc une voie inéluctable et il parcourt toute la suite des possibilités ; quand celle-ci sera épuisée, alors le cercle sera terminé, la fin du monde se produira.

Mais quand donc arrivera cet événement et comment se fera-t-il? Deux questions auxquelles les Stoïciens répondent sans hésiter.

A la première, ils apportent une solution tirée de la science des astres. Nous avons vu que les astres, ainsi que les sphères auxquelles ils appartiennent, sont mus d'un mouvement circulaire autour de la terre et que ce mouvement diffère pour chaque cercle. De là les déplacements des étoiles au ciel et la différence de leurs positions relatives. En poursuivant sa route, chacun de ces astres trace ainsi à travers le sillon des autres astres, une série d'orbes perpétuellement variables et variés. Il arrivera cependant une heure où il aura épuisé la totalité des positions relatives à la situation de ces astres et où il reprendra sa position initiale. Quand tous les astres auront ainsi parcouru toutes les diverses routes possibles et que le système céleste sera revenu à son point de départ, alors viendra la fin du monde.

19. — Et cette fin de toutes choses répondra à leur commencement. Elle sera un embrasement universel. En effet, dès l'origine du monde, à

cette époque de relâchement où les êtres se sont formés, par suite d'une diminution de tension dans le feu primitif, les stoïciens supposent qu'il s'est établi un mouvement de va-et-vient, une montée et une descente entre Dieu et le monde. Le feu divin s'est relâché et de sa substance se sont différenciés la terre et les cercles célestes qui l'enveloppent ; c'est la descente. En même temps des vapeurs s'élevaient du centre, et des cercles inférieurs, et allaient alimenter les astres et le feu des cercles supérieurs. De même que, dans l'homme, une ascension se produit, que la qualité est d'abord une nature, puis une âme et graduellement s'élève jusqu'aux opérations supérieures de la raison qui fait de l'homme un dieu, ainsi dans l'univers se manifeste une montée continuelle sous forme de vapeurs, d'air et de feu, qui transforme insensiblement, mais fatalement, la matière et la ramène à son principe igné. Cette augmentation de tension et d'activité aura donc son terme à l'heure précise où s'achèvera le cycle des courses astrales dont nous venons de

parler. Alors la tension sera totale, l'embrasement universel sera terminé : minéraux, plantes, animaux, hommes, dieux mêmes seront anéantis ou plutôt seront engloutis dans l'immense masse ignée, dans la divinité.

Cette divinité au bout de quelque temps, fatiguée de son travail extrême, se relâchera de nouveau de sa tension. De ce sommeil divin naîtra un nouveau monde, sortiront de nouveaux cieux et de nouvelles terres, semblables en tout aux précédents, qui recommenceront à suivre la même évolution, à parcourir les mêmes voies éternelles, pour revenir à la divinité dans un embrasement final identique au précédent, et ainsi se produiront sans fin des successions de mondes sortis du feu divin et y retournant en vertu de la loi du Destin.

V. — *Morale stoïcienne. — Ses rapports avec la morale chrétienne.*

20. — L'exposé que nous venons de faire nous aidera à mieux saisir la portée et l'esprit de la morale du Portique, malgré les dissentiments qui règnent parfois entre l'éthique et la physique stoïcienne. Non content de développer les sentences morales de l'École stoïcienne, nous les comparerons avec les préceptes de l'Évangile.

La question des rapports du christianisme et de la philosophie stoïcienne est un vieux problème rajeuni de nos jours, une vieille querelle réveillée en ces derniers temps.

Les premiers apologistes de la doctrine du Christ eurent à la défendre contre les païens ou leurs amis, lesquels assuraient que le paganisme avait apporté à Jésus la principale et la meilleure part de son enseignement.

Les siècles de foi ne posèrent pas même la question, tant la solution leur en paraissait évidente et certaine.

Et voici qu'une nouvelle école a repris l'attaque. Pour ne citer qu'une partie de ses adhérents, MM. Saisset (1), Proudhon (2), Miron (3) et Garcin (4) prétendent démontrer que le christianisme a puisé sa morale surtout dans la philosophie du Portique. M. Deschanel (5) ne craint pas d'avancer que la morale dite chrétienne ne contient pas une idée, un sentiment, une parole qu'on ne puisse retrouver chez les philosophes antérieurs. Il s'est publié à Leipzig plusieurs ouvrages dont le dessein est de soutenir la même thèse (6).

---

(1) *Revue des Deux-Mondes*, mars 1845.

(2) *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. III, c. 4. Paris, 1858.

(3) *Examen du christianisme*, ch. 4, vol. 1, Bruxelles, 1862.

(4) *Revue Moderne : Les païens à travers les siècles*, sept. — oct. 1869.

(5) *La liberté de penser*, t. V. p. 224 et suiv. Paris, 1849.

(6) Winckler, *Der stoicismus, eine Wurzel des Christenthums*, Leipzig, 1878. — Weygoldt, *Die Philosophie der Stoa*, p. 193 et suiv. Leipzig, 1883.

M. Ernest Havet (1), en deux volumes, explique comment notre religion n'est qu'un développement naturel et spontané des civilisations grecque et gréco-latine. D'après lui, Tertullien, au lieu d'affirmer que Sénèque fut un des nôtres, aurait dû dire au contraire que les nôtres empruntèrent à Sénèque le meilleur de leurs doctrines. Ce n'est pas le stoicisme qui est chrétien, mais le christianisme qui est stoïcien. Les Tertullien, les Ambroise, les Augustin, pour ne nommer que les Latins, ne sont autre chose, selon M. Havet, que les disciples des philosophes païens. C'est auprès de ceux-ci, et non pas dans les livres sacrés, qu'ils ont acquis la science de la vie spirituelle. La renaissance de la conscience morale doit cesser d'être la gloire du christianisme. Tous en sentaient le besoin, témoins les auteurs païens de l'époque.

M. Renan (2), dans son livre sur *Marc-Aurèle*

(1) *Le christianisme et ses origines. L'hellénisme.* Paris, 1880, 3e édit.

(2) Paris, 1882, 4e édit. p. 567.

et la fin du monde antique, proclame hautement qu'avant le christianisme, la philosophie avait tout vu et tout dit excellemment.

Un autre (1) était allé plus loin encore, et nous avait appris que si, en morale, la méthode, l'ordre, la clarté, la précision, sans parler du talent et du charme, doivent entrer en ligne de compte, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque l'emportent sur les auteurs des lettres apostoliques et sur S. Paul.

Le sujet, on en conviendra, ne manque ni d'importance, ni d'opportunité. Mgr Salvatore Talamo, un des plus distingués théologiens et philosophes d'Italie, professeur honoraire d'une faculté de théologie de France (2), l'a traité (3) avec toute la compétence que son ouvrage sur l'*Aristotélisme de la scolastique* nous avait depuis longtemps révélée et que de nombreux

(1) Tissot, *Décadence du sentiment moral et religieux, ses causes et ses remèdes*, p. 281-283. Paris, 1878.

(2) Celle de Lille.

(3) *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico*. Rome, A. Befani, 1902, un vol. in-8 de 387 pages.

travaux n'ont fait que rendre plus évidente. Nous nous contenterons habituellement, dans cette étude, d'analyser les conclusions de l'important ouvrage de Mgr S. Talamo et de suivre ses principales discussions. « En reprenant cet examen historico-critique, dit l'auteur, peut-être arriverai-je à mieux fixer certains points d'histoire, à expliquer plus exactement quelques analogies doctrinales, à donner à mon travail clarté et persuasion. C'est la récompense que j'ambitionne pour mes longues études et un grand amour d'un sujet qui touche de si près à la vérité et à l'excellence de notre foi » (1). Cette récompense, Mgr S. Talamo la mérite et la lecture de son livre nous prouve qu'il l'a reçue abondamment.

21. — Dans une étude comme celle qui nous occupe, on n'attribue pas une égale importance à tous les philosophes stoïciens.

En effet, quoiqu'elle ait constamment gardé une

(1) Pages 3-4.

certaine unité de doctrine, l'école du Portique n'a pas toujours également développé chacune des parties de cette doctrine. Dans la première période qui est exclusivement grecque, Zénon de Cittium, Cléanthe d'Assos, Chrysippe de Soli, Zénon de Tarse, Diogène de Séleucie et Antipater de Tarse, s'occupent surtout de spéculation : ils établissent les principes dogmatiques de leur système. Ils jettent aussi les bases de leur morale, mais l'esprit grec est moins préoccupé d'élargir et d'appliquer les vues pratiques.

Vers l'année 130 avant Jésus-Christ, avec Panætius de Rhodes et Posidonius d'Apamée, « le stoïcisme subit une notable transformation ; du monde grec il passa dans le monde romain, et, désertant les hauteurs de la spéculation pure, il s'attacha de plus en plus à devenir une école de vie pratique, une doctrine morale, politique et religieuse. C'est à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société romaine, et attira vers lui les plus graves esprits du temps, les âmes fortement trempées, toute une famille

d'hommes d'Etat, de jurisconsultes et de grands citoyens » (1). Les principaux représentants de cette période morale du stoïcisme sont Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle. Ces deux derniers, bien qu'ils ne l'avouent point, ont très probablement subi l'influence de la doctrine chrétienne déjà fort répandue de leur temps par de nombreux prosélytes et poursuivie dans de cruelles persécutions. Une doctrine aussi nouvelle et aussi élevée que celle de Jésus et qui s'attaquait aux parties les plus vitales de l'esprit païen, ne pouvait rester ignorée des vrais savants et des vrais hommes d'État. La philosophie d'Epictète et de Marc-Aurèle n'est donc pas assez exempte de l'influence chrétienne pour nous servir utilement dans notre recherche. Sénèque a peut-être ressenti l'influence de la nouvelle doctrine, c'est même fort probable, mais vivant plus tôt, il a moins reçu. Il représente davantage la morale

(1) Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, v° *Stoïciens*.

stoïcienne pure et, à ce titre, doit être surtout invoqué dans un parallèle entre stoïcisme et christianisme.

22. — Avant de commencer ce parallèle, faisons une remarque sur la disposition que les adversaires apportent au débat et sur la méthode qu'ils y observent.

Ce sont positivistes persuadés que le surnaturel étant impossible doit être purement et simplement supprimé des pièces du procès; philosophes convaincus que la pensée évolue sans cesse naturellement et nécessairement ; juges prévenus, munis d'un système complet avant tout examen, et ne poursuivant qu'une seule chose, la démonstration de ce système. Aussi relèvent-ils seulement les analogies fatales qu'un souvenir des traditions primitives, et parfois un sain usage de la raison ont conservées dans la philosophie stoïcienne : tout le reste est non avenu et non recevable. « On montrerait fort aisément, avouent-ils par l'organe d'un des leurs, que dans cette

revue des poëtes, des philosophes, des religions helléniques, j'ai passé sous silence ou faiblement indiqué bien des choses très peu chrétiennes, ou même qui sont tout le contraire de ce que nous appelons chrétien. Mais je n'avais pas à m'occuper de ces choses: je ne voulais pas faire connaître ce qu'était en elle-même la sagesse ou la religion des Grecs, mais ce que l'une et l'autre renfermaient de préparation ou d'éléments chrétiens » (1). Ailleurs, le même auteur, après avoir exposé la doctrine morale des stoïciens romains, ajoute : « Je ne reviens pas ici sur les illusions et sur les défaillances de cette sagesse ; j'aime mieux ne la présenter qu'avec ses mérites et ses bienfaits » (2). C'est commode. Est-ce aussi logique et aussi juste? Et quand on veut baser toute une thèse religieuse sur la comparaison de deux écoles, n'est-il pas indispensable avant tout d'établir une comparaison complète et loyale ? Grâce

(1) Ern. Havet, *Le christianisme et ses origines L'hellénisme*, t. I. Introduction, p. XXXI.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 318.

au procédé décrit plus haut, on trouvera toujours que deux philosophies, même les plus opposées, se ressemblent, et avec un peu de bonne volonté, on arrivera à conclure que l'une vient de l'autre, que la plus jeune est née de la plus ancienne.

La morale du Christ renferme toute la morale naturelle qu'elle a surnaturalisée et complétée; on en supprime d'un seul trait toute la partie surnaturelle. Dans la philosophie naturelle des stoïciens, on tait comme inutiles et gênantes toutes les illusions et les défaillances. Il doit évidemment en résulter de grandes ressemblances. De là à conclure que deux sagesses aussi semblables sont issues l'une de l'autre, il n'y a qu'un pas. Ce pas est vite franchi, mais il est condamné par l'illégitimité des éliminations qui l'ont précédé et préparé. En outre, ces éliminations fussent-elles justes et exigées par la nature du sujet, on ne pourrait encore conclure des analogies qui en résultent à la dépendance originelle des deux doctrines en cause. Les traditions primitives, l'usage naturel de la raison, une même disposition des

esprits, une expérience commune faite dans des conditions sociales analogues, tout cela peut très bien amener parallèlement deux philosophies à des conclusions assez pareilles, sans que ces philosophies exercent l'une sur l'autre la moindre influence.

Dès maintenant, il reste donc contre les adversaires, en premier lieu, que par des réticences, des silences injustifiés, ils arrivent à exagérer l'analogie entre les deux points à examiner; et, en second lieu, que cette analogie fût-elle admise telle qu'on prétend la montrer, ne prouverait pas encore l'origine stoïcienne du christianisme primitif.

23. — Les principaux auteurs que nous avons consultés pour notre étude et pour l'introduction qui précède sont:

Arrien, *Les Entretiens d'Épictète.*

Aubertin, *Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et saint Paul.* Paris, 1857.

E. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, 4e éd., Paris, 1892.

De Champagny, *Les Césars*, 4e vol. Paris, 1868.

Cicéron, *de Natura Deorum*, l. II; *de Divinatione*, l. III; *de Fato*; *Tusculanarum disputationum*, l. V.; *de Finibus bonorum et malorum*, l. V; *de Legibus*, l. III; *de Officiis*, l. III; *de Senectute*; *de Amicitia*; *Paradoxa*.

J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2e éd. Paris, 1879.

Diogène de Laërte, *Vies et opinions des plus illustres philosophes*.

Epictète, *Manuel*; *Entretiens*.

A. Fleury, *S. Paul et Sénèque*, Paris, 1853.

Ad. Franck, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

Marc-Aurèle, *Pensées*.

C. Martha, *De la morale dans les lettres de Sénèque*, Strasbourg, 1854; *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1881.

Montée, *Le stoïcisme à Rome*, Paris, 1885.

Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris, 1865.

Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens; des Opinions des philosophes; Isis et Osiris; des Notions du sens commun contre les Stoïciens.*

Ravaisson, *Mémoire sur le Stoïcisme* (T. XXI des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres).

Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, l. XI, trad. Tissot, Paris, 1858.

Sénèque, *Œuvres morales; Lettres à Lucilius.*

Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes.*

Stobée, *Eclogues.*

Salvatore Talamo, *Le origini del cristianesimo e il pensiere stoico*, Rome, 1892.

Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*. trad. Boutroux, t. III, Paris, 1877.

CHAPITRE PREMIER

OPPOSITIONS GÉNÉRALES

LA MORALE STOICIENNE

EN FACE DE LA MORALE CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

Oppositions générales

I

LES AUTEURS DE LA MORALE DE L'ÉVANGILE

24. — Le premier argument apporté en faveur de l'origine stoïcienne du christianisme primitif est une considération historique et extrinsèque.

Le Christ grandit en Galilée, et l'on sait combien était forte en ce pays l'influence de la sagesse grecque. S'il n'appartint pas à la secte des Esséniens, à tout le moins il leur emprunta une foule de choses. Or, les Esséniens prirent la part la meilleure et la plus considérable de leur enseignement et de leurs pratiques à l'école stoïcienne.

S. Paul, qui est, après le Christ, la plus solide colonne de la foi chrétienne, naquit, vécut long-

temps et se forma à Tarse, ville connue pour ses attaches avec la philosophie du Portique.

A moins donc de nier tout à fait l'influence des milieux sur le développement intellectuel et moral des individus, il faut bien, dit-on, reconnaître que le stoïcisme s'infiltra dès les premiers jours dans les idées de S. Paul et du Christ (1).

Mais l'Évangile nous représente le Christ comme un pauvre fils d'artisan, qui passa les trente premières années de sa vie dans l'exercice d'un métier manuel, et jamais ne fit d'études, ne suivit les leçons d'aucune école. Et, cependant, dès l'âge de douze ans, il étonne les Docteurs de la Loi par l'élévation et la nouveauté de sa science, étonnement qui ne s'expliquerait point, s'il n'avait fait qu'exposer une philosophie connue de

(1) Cf. Winckler : *Der Stoicismus*, etc., p. 15-18. — Strauss, *Leben Jesu für deutsche Volk bearb.* p. 175. Leipzig 1864. — Weygoldt, *Die Philosophie der Stoa*, p. 214.

son temps (1). Plus tard, il émerveille encore ses concitoyens qui ne peuvent comprendre de telles connaissances chez un des leurs qui n'a jamais rien appris (2). Lui-même affirme que sa science n'est pas de ce monde, qu'elle vient du ciel et qu'elle lui a été donnée par son Père. Ceux-là seuls peuvent la connaître à qui elle aura été révélée d'en haut (3).

(1) « Stupebant autem omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus ». Luc, II, 47.

(2) « Et veniens in patriam suam docebat eos in synagogis eorum, ita ut mirarentur et dicerent : Unde huic sapientia hæc et virtutes ? Nonne hic est fabri filius ? Nonne mater ejus dicitur Maria, et fratres ejus, Jacobus et Joseph, et Simon, et Judas ? Et sorores ejus, nonne omnes apud nos sunt ? Unde ergo huic omnia ista ? Et scandalizabantur in eo. » Matt. XIII, 54-57. Cf. Marc. VI, 3 ; Luc. IV, 16-22 ; Joan. VI, 42. — « Et mirabantur Judæi dicentes : Quomodo hic litteras scit, quum non didicerit ? » Joan. VII, 15.

(3) « Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar.

Par ailleurs, les Esséniens étaient une secte d'origine purement hébraïque qui n'avait aucune analogie spéciale avec les écoles philosophiques, en particulier avec celle du Portique, mais qui, au contraire, s'en distinguait par des différences essentielles et des oppositions fondamentales. Il n'y a donc aucun argument à tirer de ce côté (1).

S. Paul nous affirme que c'est aux pieds de Gamaliel qu'il s'est instruit (2). Peut-être a-t-il

---

Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quærit; qui autem quærit gloriam ejus qui misit eum, hic verax est et injustitia in illo non est ». Joan. VII, 16-18. — « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis... Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare ». Matth. XI, 25, 27.

(1) Sur les Esséniens, lire la *Storia degli Esseni*, lezioni di Elia Benamozegh, Florence, 1865.

(2) « Ego sum vir Judæus, natus in Tarso Ciliciæ, nutritus autem in ista civitate, secus pedes Gamaliel eruditus juxta veritatem paternæ legis. » Act. XXII, 3.

connu la philosophie grecque. Mais, quant à sa prédication doctrinale, il nous en indique la source et le flambeau en maint endroit. Il prêche la doctrine du Christ, et non la sagesse de ce monde qu'il traite de folie et d'erreur, et il ne craint pas de dire bien haut qu'il y a opposition entre l'une et l'autre, qu'il faut renoncer à celle-ci pour suivre celle-là (1).

S'il faut en croire les fondateurs mêmes de la religion chrétienne, on doit nier toute attache de leur enseignement avec le stoïcisme. Du reste, s'ils n'avaient été en morale que des stoïciens déguisés, les philosophes, les savants de leur

(1) « Nemo se seducat, si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum. Scriptum est enim: Comprehendam sapientes in astutia eorum. Et iterum: Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanæ sunt ». Cor. III, 18-20. — « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum ». Col. II, 8.

temps ne s'en seraient-ils pas aperçus et les auraient-ils ainsi méprisés, les princes les auraient-ils poursuivis d'une guerre si cruelle et d'une persécution si incessante et si implacable?

Ce n'est donc pas à l'école des stoïciens que le Christ et ses apôtres ont puisé leur foi et les vérités morales données par eux au monde. D'une manière plus particulière, on peut dire qu'il y a opposition complète entre le criterium de la vérité admis par les stoïciens et le criterium qui fait la base, qui est la pierre de touche de la morale chrétienne.

II

LES BASES DES DEUX MORALES

25. — Le stoïcien s'en rapporte à la raison, à la raison seule, instruite par les sens, cultivée par la méditation et par l'étude.

La seule raison est appelée à lui fournir les lumières qui le guideront dans la vie. Les autres sources du savoir, le sentiment commun des hommes, les traditions universelles du genre humain sont rejetées. Aussi de combien de connaissances le Portique s'appauvrit, de quel contrôle il se prive.

C'est la raison informée par les sens qu'il invoque, car, pour l'école stoïcienne, la raison est greffée sur les sens et en reçoit ses principes. « Erit ratio sensibus insita et capiens inde principia (1) ». Cette raison ne saurait arriver jusqu'à la certitude ni jusqu'à la vérité, et il faut qu'elle

(1) Sénèque, *de Vita beata*, c. 8.

se contente du probable et du vraisemblable (1) ; d'où une grande indécision, une irrésolution perpétuelle dans les préceptes moraux.

Enfin, il s'agit de la raison savante et qui a reçu une éducation scientifique complète. Il faut donc appartenir à l'aristocratie de la science et du talent pour être éclairé par ce flambeau et en recevoir la direction et les lois, et parce que l'aristocratie, comme toute élite, est toujours peu nombreuse,

(1) « ... respondebimus nunquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem : quoniam in arduo est veri contemplatio, sed ea ire qua ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium : sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus ; quum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus de quibus bene sperandum esse credimus. Quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos ? Sequimur qua ratio, non qua veritas trahit. Expecta, ut nisi bene cessura non facias, et nisi comperta veritate, nihil moveris : relicto omni actu vita consistit. » Sénèque, *de Beneficiis*, l. IV, c. 33.

peu nombreux aussi seront les esprits et les cœurs que pourra atteindre la morale du Portique.

26. — Mais peut-être que le zèle et le prosélytisme pousseront les philosophes stoïciens à se faire les apôtres de leur sagesse et à la répandre au milieu des foules, où elle semble ne pouvoir se propager par elle-même à cause de son caractère trop scientifique.

Ce prosélytisme est dans les vœux de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle (1). Ils désirent que leur morale soit acceptée par tous et ils saluent la réforme des mœurs qui en serait la conséquence. Ils font même quelques efforts pour procurer ce résultat. Mais, en fait, l'apostolat avec ses labeurs et ses sacrifices n'est pas chose stoïcienne. Le Portique considère la sagesse et la vertu comme biens d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares ; il méprise la foule et n'a que du

(1) « Nec enim sani esse tantum volumus, sed sanare. » Sénèque, *de Ira*, l. III, c. 39.

dédain pour les pécheurs et les ignorants : autant de raisons qui expliquent pourquoi, malgré leur grand nombre apparent, les vrais stoïciens furent toujours rares (1).

Telle n'est pas la foi chrétienne ; sans rejeter la raison humaine, ni les autres moyens secondaires de connaissance, elle annonce avant tout la parole de Dieu et s'appuie directement et immédiatement sur la révélation. Étant parole de Dieu, elle élève singulièrement la pensée humaine et lui donne des sublimités qu'elle avait et qu'elle aurait toujours ignorées. Présentée sous le couvert de l'autorité de Dieu, réclamant un simple assentiment de croyance et non pas de hautes spéculations philosophiques, elle est accessible aux petits et aux faibles, aux ignorants aussi bien qu'aux savants. Et afin de bien montrer que ce n'est pas sur la force de l'intelligence humaine qu'il s'appuie, le Christ confie la prédication de sa doctrine à de pauvres pêcheurs, à de simples

(1) Cf. Sénèque, *Epist.* 29.

ignorants. Parmi eux, un seul est d'origine moins modeste et d'éducation plus soignée : c'est saint Paul, et celui-là affirme plus hautement que les autres la faiblesse, l'insuffisance de la sagesse humaine, il laisse entendre et la première partie de sa vie démontre que tant qu'il a obéi à cette sagesse humaine seule, il a été un implacable ennemi de la vraie religion (1).

---

(1) « Notum enim vobis facio, fratres, evangelium quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. Neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi. Audistis enim conversationem meam aliquando in Judaismo, quoniam supra modum persequebar Ecclesiam Dei et expugnabam illam ; et proficiebam in Judaismo supra multos coætaneos meos in genere meo, abundantius æmulator existens paternarum mearum traditionum. Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meæ, et vocavit per gratiam suam, ut revelaret filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus, continuo non acquievi carni et sanguini. » Gal. I, 11-16. Cf. Act. VII, 59 ; IX, 1, 2 ; XXII, 3-20 ; XXVI, 9-11.

III

LE CONTENU DES DEUX MORALES

27. — Si l'on découvre une diversité importante, fondamentale, lorsque l'on compare les deux bases sur lesquelles s'appuient la sagesse stoïcienne et la sagesse chrétienne, les deux sources, raison et révélation, où elles s'alimentent, on ne sera pas moins frappé de leur divergence, j'allais dire de leur opposition, si l'on étudie leur *contenu*.

Sans refaire ici l'exposé de la morale du Christ, rappelons seulement qu'elle repose essentiellement sur les vérités suivantes : création de l'homme par Dieu et son élévation à une perfection surnaturelle primitive, doublée de nombreux dons préternaturels ; chute de l'homme et, comme

conséquence immédiate, perte de tout le surnaturel et de tout le préternaturel accordé à la famille humaine dans son chef, affaiblissement des facultés naturelles; réparation par la venue du Christ sur terre et par sa mort sur la Croix; restauration surnaturelle de l'humanité.

Dans la morale chrétienne ainsi entendue deux grandes classes d'éléments: les éléments naturels surnaturalisés et les éléments proprement surnaturels. Passons rapidement ceux-ci en revue et voyons de quel droit on prétend en retrouver l'origine dans la philosophie du Portique.

La doctrine de la grâce est un des points essentiels de la morale surnaturelle des chrétiens. C'est par la grâce que nous sommes rendus capables d'observer cette morale, que nous vivons de sa vie, que nous obéissons à ses lois et que nous arriverons à son terme. Où est cette doctrine chez les stoïciens?

On nous cite les mots de *fides*, *fiducia*, *credere*,

spes (1), *salus* (2), *sacramentum* (3), *humile, humilitas* (4), *absolvere* (5), prononcés, écrits par Sénèque. Or, il suffit de lire le contexte qui les encadre et les explique pour s'apercevoir immédia-

(1) « Duæ res plurimum roboris animo dant, fides veri et fiducia ; utramque admonitio facit. Nam et creditur illi et, cum creditum est, magnos animus spiritus concipit ac fiducia impletur. » *Epist.* 94. Cf. *Epist.* 66.

(2) « (Mundi conditor) nobis vivendi jura descripsit ut salvi essemus, non ut delicati ; ad salutem omnia parata sunt et in promptu ; deliciis omnia misere ac sollicite comparantur. » *Epist.* 119. — « Initium est salutis notitia peccati. » *Epist.* 28.

(3) « Ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quæ vitare non est nostræ potestatis. » *de Vita beata*, c. 15.

(4) « Aliquid ætas peccantis facit, aliquid fortuna, ut ferre aut pati aut humanum sit aut humile. » *de Ira*, l. III, c. 12.

(5) « Nemo invenietur qui se possit absolvere et innocentem quisque se dicit respiciens testem, non conscientiam. » *de Ira*, l. I. c. 14.

tement qu'il n'y a entre ces mots et les mêmes mots chrétiens que similitude de sons.

Dans deux lettres à Lucilius, Sénèque écrit qu'il n'y a pas d'âme bonne sans Dieu ; que sans Dieu on ne peut être homme de bien. Il faut donc le secours de Dieu, sa grâce en un mot, pour être bon. — Qu'on voie ici encore le contexte. Surtout, qu'on se rappelle la doctrine panthéiste de Sénèque pour qui la raison humaine, l'esprit humain, est écoulement, émanation de Dieu (1), de nature divine (2). Siège de la divinité, identique même à elle, elle nous rend les égaux de Dieu (3). Qu'on

(1) « Ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. » *Epist.* 66.

(2) « ...humanum animum ex iisdem quibus divina constant seminibus compositum... » *Ad Helviam matrem de Consolatione*, c. 6.

(3) « Miraris hominem ad deos ire ? Deus ad homines venit, imo quod est propius in homines venit : nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt quæ si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria his ex quibus orta sunt surgunt. » *Epist.* 73.

se rappelle, en second lieu, que ce qui fait, selon Sénèque, la bonté de l'âme, la vertu de l'homme de bien, c'est la raison, et l'on en conclura que ne pouvoir être homme de bien, ni avoir une âme bonne sans Dieu, c'est tout simplement ne pouvoir sans la *raison* arriver à la bonté. Or, la raison n'est pas la grâce.

28. — On prétend aussi retrouver dans Sénèque des germes de la notion chrétienne du péché originel. Toujours dans une lettre à Lucilius (1),

(1) « Primi mortalium, quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eamdem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio. Naturæ est enim potioribus deteriora submittere... Inter homines pro maximo est optimum. Animo itaque rector eligebatur ; ideoque summa felicitas erat gentium, in quibus non poterat potentior esse, nisi melior. Tantum enim quantum vult potest qui se, nisi quod debet, non putat posse. Illo ergo sæculo quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius judicat... Nec erat cuiquam aut animus in injuriam, aut causa ; quum bene imperanti bene pareretur, nihilque rex

Sénèque parle d'un état primitif, état d'innocence, de vertu, de justice et de bonheur. Actuellement, dit-il en mille autres endroits avec une grande éloquence, les hommes sont mauvais et pécheurs. Personne n'est sans péché. Tous nous avons péché, tous nous péchons, et téméraire serait qui oserait affirmer qu'il ne péchera pas à l'avenir (1). — Tout cela, n'est-ce pas une manière indirecte de reconnaître entre l'âge d'innocence et nos jours de péchés et de vices, une faute qui a atteint toute l'humanité ?

Il suffira, pour répondre, d'observer que la croyance à un état primitif d'innocence de l'humanité n'est qu'un souvenir de la croyance païenne et un lointain écho des traditions primitives sur l'âge d'or et le Paradis terrestre.

---

majus minari male parentibus posset quam ut abiret e regno. Sed postquam subrepentibus vitiis, in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse cœpit legibus. » *Epist.* 90.

(1) *de Ira*, l. II, c. 27 et 28 ; l. III, c. 27 ; *de Beneficiis*, l. I, c. 10 ; l. V, c. 17.

Le tableau des vices et de la corruption des hommes, tableau où excelle Sénèque, est la pure traduction de l'histoire, de l'expérience quotidienne que chacun faisait alors en lui-même. Rien de plus. On chercherait en vain dans Sénèque l'affirmation du fait malheureux qui a fini l'âge d'or et inauguré la vie de crimes et de péchés. Et c'est précisément sur ce point que devrait exister l'analogie.

Ce qui confirme la différence des deux doctrines, c'est qu'aux yeux de Sénèque, les seules forces naturelles de l'homme lui suffisent pour se racheter. Sa nature est essentiellement bonne. Qu'il se serve de la raison et, par son propre effort, il deviendra vertueux. La raison est plus puissante que Dieu. Dieu nous a donné de pouvoir être vertueux. La raison nous fait être réellement vertueux. Elle le peut ; elle le peut seule ; nous devons donc nous fier à nous-mêmes ; inutile de chercher au dehors quelque secours pour arriver à la vertu. Rien ne peut aller plus à l'encontre de la doctrine chrétienne de notre insuffisance na-

turelle pour être complètement vertueux, et de la nécessité de la grâce.

29. — Le stoïcien et le chrétien n'ont pas davantage le même concept de cette vie présente, ils ne la considèrent pas sous le même angle, et ne lui attribuent ni le même caractère, ni le même rôle. Le chrétien dit : cette vie est un moment d'épreuve, d'expiation, de douleur et de renoncement, c'est un pèlerinage dont le terme et la récompense sera une autre vie céleste éternellement bienheureuse pour les bons.

Le stoïcien ne soupçonne rien de tout cela. Sans doute Sénèque reconnaît qu'il y a ici-bas lutte et épreuve. Mais c'est une simple gymnastique pour nous rendre plus forts *en cette vie.* Quant au sacrifice, il faut l'éviter et ne se priver que des choses qui troubleraient notre tranquillité ou dont la jouissance serait une source de douleurs et de déceptions. Tout notre horizon doit se borner à l'existence présente et la mort

n'est pas une peine du péché, ce n'est qu'une loi inéluctable de la nature (1).

L'idée du Messie ne trouve pas plus de place dans la philosophie stoïcienne que le concept de grâce, de péché originel, ou de vie consacrée à gagner le ciel. Celui qui écrivait que les Dieux ne peuvent pas descendre des cieux était, en effet, incapable de deviner les merveilles et les humiliations de l'Incarnation (2).

---

(1) Cf. *de Providentia* c. 1, 2, 4.

(2) « Est hæc summæ magnitudinis servitus, non posse fieri minorem ; sed cum diis tibi (Nero Cæsar) communis ipsa necessitas est ; nam illos quoque cœlum alligatos tenet ; nec magis illis descendere datum est quam tibi tutum. » *de Clementia*, l. 1, c. 8.

CHAPITRE II

CONTRASTES FONDAMENTAUX

L'idée de Dieu

CHAPITRE II

Contrastes fondamentaux

L'IDÉE DE DIEU

30. — La simple revue que nous venons de faire des principales données surnaturelles de la morale du Christ, montre clairement que ces éléments sont entièrement nouveaux et que le christianisme n'a pas pu les emprunter au Portique. Il ne sera pas moins intéressant d'examiner si les concepts fondamentaux que la raison peut découvrir et imposer à la morale, n'ont pas été introduits dans l'éthique chrétienne par la sagesse stoïcienne.

Ces concepts fondamentaux sont l'idée de Dieu, l'idée de liberté et l'idée de fin dernière, trois suprêmes postulats de tout ordre moral. Nous allons voir ce qu'on en pense de part et d'autre.

I

L'idée de Dieu dans les deux morales

31. — Éclairée par le christianisme, la raison humaine voit en Dieu l'Être absolu, un acte pur et très parfait qui, dans son infinie bonté, a très librement tiré du néant l'univers et l'homme en particulier. A cause de son infinie perfection, le Créateur surpasse toute créature existante ou possible, et néanmoins on ne saurait affirmer qu'il y a séparation totale et divorce entre le Créateur et la créature, pas plus qu'on ne saurait l'affirmer entre la cause et son effet, l'absolu et le relatif, le nécessaire et le contingent, l'exemplaire et sa copie, la fin et ses moyens.

Tel est, en deux mots, le Dieu des chrétiens, et son rapport aux créatures.

Tout autre est le Dieu des stoïciens. Ils n'admettent rien en dehors du monde sensible et matériel. Celui-ci se compose de deux éléments essentiels et primordiaux dont les diverses combinaisons et modifications engendrent les espèces, les individus et les changements auxquels l'univers est soumis. Le premier de ces éléments, c'est la matière, substratum universel, principe passif des êtres, fond indéterminé, inerte, informe et immobile des choses. L'autre élément, c'est la qualité, l'acte qui se multiplie en se répandant à travers la matière, le principe actif : éther qui s'infiltre dans toutes les substances, leur donne d'être, d'agir, de charmer les yeux. La matière est divine, née du repos de Dieu et du relâchement de sa tension ; la qualité, c'est Dieu, c'est le souffle divin, l'âme divine qui anime le monde, et Dieu n'est autre chose que la somme des parcelles actives qui engendrent les êtres et les constituent. Tout est de lui, tout est lui ; l'âme humaine est une étincelle du feu divin qui échauffe toutes choses, mais qui aussi les désa-

grège, les corrompt pour en créer de nouvelles et produire ce cercle incessant où Dieu se combat lui-même pour se refaire, où Dieu détruit Dieu pour reconstituer Dieu.

Matérialisme et panthéisme : cette formule résume la théodicée stoïcienne. Elle explique en même temps très bien et l'harmonie qui règne dans l'univers et le polythéisme ancien. Comment, en effet, si le principe actif de chaque substance est une portion de divinité, s'étonner qu'il y ait entente, accord, harmonie dans la nature ? Comment chercher une autre explication à la théogonie païenne ? Tout renfermant Dieu, tout est Dieu et il y a autant de divinités qu'il y a de substances ou de vertus, de puissances naturelles.

32. — Cette théologie stoïcienne est admise par Sénèque, quoique puissent en faire douter certains textes. Sans doute, le maître de Néron a des hésitations sur le problème de la divinité et sur le culte qui lui est dû ; sans doute, on pourrait

relever plus d'une contradiction commise par lui à ce sujet; sans doute, tantôt il est fataliste intransigeant et tantôt cependant il se plait à décrire les bienfaits de la Providence divine; ici, il déclare Dieu indépendant des lois de la matière et au-dessus d'elles, et là, pour se tirer d'un mauvais pas, il affirme que, soumis aux lois de la nature, Dieu ne saurait être rendu responsable de la mauvaise distribution des biens en cette vie. Mais, si on y regarde de près et si l'on recherche attentivement la vraie pensée de Sénèque, celle qu'il expose le plus fréquemment et avec le plus de conviction, on se persuade vite qu'il est, sur le chapitre qui nous occupe, tout aussi panthéiste que les stoïciens de la première heure. Citons seulement deux passages, l'un où il se demande ce qu'est *Dieu*, l'autre où il répond à la question, qu'est-ce que la *nature?*

« Qu'est-ce que Dieu, dit-il dans la préface des *Questions naturelles*. C'est l'âme de l'univers, c'est tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas. Si on le conçoit dans toute sa grandeur, a n-

dessus de laquelle on ne peut rien concevoir, si l'on comprend que seul il est tout, on dira que son œuvre est en lui et qu'il est dans son œuvre. En quoi donc diffèrent la nature de Dieu et la nôtre? C'est que l'âme est la meilleure partie de l'homme; en Dieu, elle existe seule » (1).

Dans le traité *des Bienfaits* (2), il demande : « Qu'est-ce que la nature, sinon Dieu et la raison divine, présents dans le monde et dans toutes ses parties? Vous pouvez, si vous le voulez, appliquer à l'auteur des choses toute autre désignation; vous le nommerez aussi bien Jupiter, souverainement bon et souverainement puissant,

---

(1) « Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Si demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est. » *QQ. natural.*, l. I, præfat.

(2) « Quid aliud est natura quam Deus et divina ratio, toti mundo partibusque ejus inserta? Quoties

Jupiter tonnant, Jupiter qui *arrête*, non, comme disent les historiens, parce qu'il a, selon le vœu de Romulus, *arrêté* son armée en fuite ; mais il est le Dieu qui *arrête* et *maintient*, parce que c'est son action bienfaisante qui maintient le grand Tout... Quelques noms que tu choisisses, ils lui sont propres et convenables s'ils offrent quelque idée de l'action et de l'influence d'un pouvoir céleste. Ses dénominations peuvent être aussi multipliées que le sont ses bienfaits. C'est en lui que nos stoïciens voient Bacchus père,

---

voles tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare; et Jovem illum optimum ac maximum rite dices, et tonantem, et statorem; qui non ut historici tradiderunt, ex eo quod post votum susceptum acies Romanorum fugientium stetit, sed quod stant beneficio ejus omnia, stator, stabilitorque est... Quæcumque voles illi nomina proprie aptabis, vim aliquam effectumque cœlestium rerum continentia. Tot appellationes ejus possunt esse, quot munera. Hunc et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium nostri putant. Liberum patrem, quia omnium parens sit, quod primum

Hercule, Mercure.... mais entre l'un et l'autre il n'y a pas plus de différence qu'entre Sénèque, Annæus et Lucius ».

Sénèque est donc panthéiste à l'égal des anciens stoïciens : il donne du polythéisme la même explication. Epictète et Marc-Aurèle soutiennent une thèse identique.

Tout cela est manifestement la contradiction de la théodicée chrétienne si spiritualiste et si ferme

---

inventa seminum vis est, consultura per voluptatem. Herculem ; quia vis ejus invicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura. Mercurium ; quia ratio penes illum est, numerusque et ordo et scientia. Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi : nihil ab illo vacat : opus suum ipse implet. Ergo nihil agis, ingratissime mortalium, qui te negas Deo debere, sed naturæ ; quia nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, nec distat officio. Si quod a Seneca accepisses, Annæo te debere diceres, vel Lucio, non creditorem mutares, sed nomen ; quoniam sive prænomen ejus, sive nomen dixisses, sive cognomen, idem tamen ille esset. » *de Beneficiis*, l. VI, c. 7, 8.

sur la distinction de Dieu et des créatures. Tout cela est même la contradiction du sens commun et de la conscience de chacun. Car le sens commun répugne à attribuer à l'être divin nos défaillances, nos faiblesses, nos défauts et nos chutes. La conscience affirme bien haut notre personnalité : elle me dit que je ne suis pas mon voisin, que je n'ai ni ses goûts, ni ses idées, qu'en plus d'un point je suis d'opinion et de volonté contraires, et qu'il est impossible que j'aie la même âme que lui, que je sois portion d'une même substance.

II

Rapports de la morale et de la théodicée

33. — Il reste, il est vrai, une ressource aux stoïciens : c'est de prononcer que leur théodicée n'est nullement leur morale, et que ces deux portions de leur enseignement, entièrement étrangères l'une à l'autre, s'inspirent d'un souffle différent : que la théodicée, pure spéculation intellectuelle, n'a rien à voir quand il s'agit de morale et de pratique.

En théorie, ils ne l'ont pas fait et ils ont toujours essayé de rattacher étroitement leur morale à leur physique et même à leur logique. Chrysippe disait « qu'on ne peut trouver la cause, l'origine de la justice que dans Jupiter et dans la nature universelle et que celui qui veut parler du

bien et du mal, de la vertu et du bonheur, doit commencer par la nature universelle et par l'organisation du monde. Il prétendait même qu'il ne faut s'occuper de physique qu'à l'effet de distinguer le bien et le mal ; car la vie vertueuse n'est autre chose, dit-il, qu'une vie réglée d'après l'expérience de ce qui arrive dans la nature, notre nature n'étant qu'une partie de la nature entière » (1).

En fait, bien souvent la morale stoïcienne s'échappe des entraves où la partie théologique de leur physique voudrait l'enserrer. Et la preuve, c'est que, panthéistes en théologie, les stoïciens en morale acceptent la Providence, donnent à Dieu des attributs moraux et maintiennent la nécessité du culte divin (2). Ceci paraît surtout dans l'hymne de Cléanthe à Jupiter : nous le don-

(1) Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, l. XI, c. 5.

(2) Meyer, *Commentatio in quo doctrina stoicorum ethica cum christiana comparatur*, p. 119, 120, 128, Gœttingue, 1823.

nons mot à mot d'après M. Denis (1) : « Le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, être éternellement tout-puissant, maître de la nature, toi qui gouvernes avec loi toutes choses, ô Jupiter, salut ! C'est le devoir de tout mortel de te prier. Car c'est de toi que nous sommes nés, et que nous tenons le don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. C'est pourquoi je t'adresserai des hymnes et je ne cesserai de chanter ton pouvoir. Ce monde immense qui roule autour de la terre te suit où tu le conduis et se soumet docilement à tes ordres. C'est que tu tiens dans tes invincibles mains la foudre, ton ministre enflammé, au double trait, la foudre animée d'une vie immortelle. Tout dans la nature frissonne à ses coups. Par elle tu diriges la raison universelle qui circule dans tous les êtres et se mêle aux grands comme aux petits luminaires du ciel. Tant, ô roi

---

(1) *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I. p. 330 et suiv.

suprême, ton empire est grand et universel ! Rien ne se fait sans toi sur la terre, ô Dieu, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hors les crimes que les méchants commettent dans leur folie. Par toi ce qui est excessif rentre dans la mesure, la confusion devient ordre, et la discorde harmonie. Ainsi tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas, qu'il s'établit dans le tout une loi unique, éternelle, que les méchants seuls abandonnent et méprisent, les malheureux ! Ils désirent sans fin le bonheur, et ils ne voient ni n'entendent la loi commune de Dieu, qui leur procurerait une vie heureuse avec l'intelligence, s'ils voulaient l'écouter. Ils se précipitent sans souci de l'honnête, chacun vers l'objet qui l'attire. Ceux-ci se passionnent pour la possession disputée de la gloire ; d'autres courent à des gains sordides ; beaucoup s'abandonnent à la mollesse et aux voluptés du corps. Mais, ô Jupiter, auteur de tous les biens, toi à qui la foudre et les nuages obéissent, retire les hommes de cette funeste ignorance ; dissipe cette erreur

de leur âme, ô Père : et donne-leur de trouver cette sagesse qui te guide et par qui tu gouvernes l'univers avec justice, afin que glorifiés nous puissions te glorifier à notre tour, chantant sans fin tes ouvrages, comme il convient à l'être faible et mortel. Il n'est pas de plus grand bien pour les hommes et pour les dieux, que de célébrer éternellement par de dignes accents la loi commune de tous les êtres ».

Ces considérations morales sur Dieu, cette obligation de le prier affirmée par les stoïciens ne se concilient guère avec leurs données physiques sur la divinité, et cependant la vérité des choses et la nature de ces deux sciences exigent que la morale ait la théologie pour base : une morale sans théologie est une construction sans fondement, une loi sans législateur, sans juge et privée de sanction. En sorte que la morale stoïcienne se trouve enfermée dans ce dilemme : ou ne pas se fonder sur la théologie et s'écrouler faute de base ; ou bien s'appuyer sur la théodicée du Portique et périr par le fait de ses dogmes. D'une manière

comme de l'autre, c'en est fait de la morale du Portique.

Pour sauver la morale, il faut donc en revenir à l'idée ancienne, mais non vieillie, que le christianisme nous a donnée de Dieu. Les idéalistes et les matérialistes, observe Mgr Salvatore Talamo (1), l'ont critiquée, ils ne l'ont pas réfutée. Car, seule, elle ne met ni divorce ni confusion entre les termes de fini et d'infini ; en les distinguant, elle sait les accorder dans l'harmonie et l'unité de leurs relations. Un Dieu totalement séparé de son œuvre serait contradictoire. Un Dieu qui lui serait identique offrirait une nouvelle contradiction pire que la première. Un Dieu qui vit et commande à la création, qui lui est toujours présent et la pénètre dans son être, et cependant la dépasse de tout l'infini de ses perfections, ce Dieu sans doute est plein de mystère ; mais encore ne contredit-il pas les principes de la raison ; il leur est, au contraire, bien plus conforme

(1) *Op. cit.*, p. 53.

et c'est à ce Dieu, pur esprit, que le chrétien de tout temps a offert son culte, c'est lui qu'il adore en esprit et en vérité (1).

---

(1) Joan. IV, 23, 24.

CHAPITRE III

CONTRASTES FONDAMENTAUX

L'idée de Liberté

CHAPITRE III

Contrastes Fondamentaux

L'idée de Liberté

I

LA LIBERTÉ ET LE FATALISME STOICIEN

34. — La liberté humaine est un autre postulat de la morale.

L'éthique chrétienne l'a toujours admise et défendue, et bien que les saintes Écritures ne nous donnent pas un traité *ex professo* sur la liberté, son origine, sa nature, ses conditions, cependant en mille endroits elles la supposent comme un fait primitif de la conscience humaine, comme une condition essentielle de toute responsabilité,

de mérite et de démérite, elles en indiquent surtout le bon usage et l'abus. — L'homme est libre et maître de ses actes. Ces actes lui sont par suite imputables; par eux il mérite ou démérite, encourt récompense ou peine : c'est là l'enseignement naturel et surnaturel de la philosophie chrétienne.

A première vue les stoïciens paraissent être d'ardents et d'inébranlables champions de la liberté morale. La liberté, ils la proclament fréquemment; ils déclarent qu'elle est indépendante de ce que l'on appelle liberté ou servitude légale; elle réside à l'intérieur, au fond de l'âme, à l'abri des lois et des constitutions politiques (1). Et s'ils semblent l'établir solidement au point de vue philosophique, ils n'ont pas moins servi sa cause au point de vue social en travaillant efficacement

(1) Cf. Diogène de Laërte, VII, 121, 122. — Sénèque, *de Constantia sapientis*, c. 19; *Epist.* 31, 75, 80; *Natural. quæst.*, l. III, Præfatio.

à rendre les lois plus équitables et plus humaines en certaines matières, ou à adoucir les rigueurs de l'esclavage.

Mais, nous l'avons déjà vu, la contradiction est le moindre défaut de la philosophie du Portique, et quand on l'examine de près, on est vite persuadé qu'elle ne peut aboutir qu'à la négation absolue de la liberté; que tout en paraissant l'affirmer, en fait elle la ruine par tout l'ensemble de ses principes et de sa doctrine.

Comment, en effet, espérer voir survivre la liberté, dans une morale entachée, que dis-je, pleine de fatalisme, qui affirme que tout dans le monde arrive suivant des lois fatales et invariables; que tous les êtres sont unis, soudés ensemble par un lien de causalité inéluctable; que ce lien les rattache à une cause première dont le nom est indifféremment Dieu, nature, destin, nécessité ou fortune; que chaque événement est l'effet nécessaire de l'événement qui a précédé et la cause non moins nécessaire de celui qui suivra; que cet enchaînement inflexible de toutes

choses s'accomplira exactement jusqu'à ce que, sa dernière heure arrivée, tout périsse dans une universelle combustion pour renaître à une autre existence également fatale?

Où trouver dans ce système soutenu par les anciens stoïciens une place pour la liberté?

Les stoïciens plus récents, c'est-à-dire Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, le premier avec de plus nombreuses hésitations et de plus évidentes contradictions, admettent aussi la fatalité comme loi du monde et ne portent pas de moins mortelles atteintes au principe de la liberté humaine.

35. — Il est intéressant, à ce point de vue, de rappeler la théorie stoïcienne sur l'art de la divination (ἡ μαντική) (1). Si toutes choses sont enchaînées fatalement, et se suivent nécessairement, il est clair que quiconque tiendra un bout de la chaîne pourra en parcourir tous les anneaux et que, étant donnée la connaissance de quelques-

(1) Cf. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 3.

uns de ces anneaux, on peut avec un peu de perspicacité prévoir ceux qui suivront, et annoncer l'avenir. La divination du futur, impossible, hormis à Dieu, quand on a affaire à des causes complètement libres, devient relativement facile ou au moins possible, quand on se trouve en face de causes prédéterminées à des effets certains. Les stoïciens qui accordaient à l'homme l'art de la divination niaient donc par le fait même et dans la même mesure la liberté.

Il n'est pas difficile de trouver la cause de cette erreur fataliste et de cette théorie sur la divination dans le panthéisme stoïcien, dans l'unité de nature et probablement d'intelligence et d'âme qu'il suppose. En même temps on devine aisément une des conséquences auxquelles ce panthéisme mène en morale. Fragment, parcelle, ou émanation de la nature divine, l'homme n'est plus une personnalité, un véritable agent, dans la force du terme; il n'est qu'un instrument, un pur phénomène. Ses actions, dès lors, ne lui appartiennent pas; ce sont des actions divines:

opérations fatales et nécessaires, elles ne sont dans l'homme que passagèrement, à titre impersonnel et à la manière de simples phénomènes assez semblables aux vagues qui un instant soulèvent les eaux, puis disparaissent dans l'immensité des mers.

II

LA LIBERTÉ ET LA PSYCHOLOGIE STOICIENNE

36. — Si la métaphysique des stoïciens ruine la liberté par son fatalisme, leur psychologie ne l'épargne pas davantage lorsqu'elle identifie l'intelligence avec la volonté, la vertu avec la raison, le vice avec l'ignorance ou l'erreur.

C'est, en effet, un principe de physique stoïcienne, que, dans tous les corps et par conséquent dans tous les êtres, il y a un double mouvement : un mouvement d'expansion du dedans au dehors, un mouvement de contraction, de concentration du dehors au dedans : double mouvement assez exactement représenté par la respiration et l'aspiration des poumons, par la diastole et la systole du cœur, et produit par l'esprit

divin ou éther qui pénètre toutes substances. Appliquée en psychologie, cette thèse y établit que l'homme jouit, lui aussi, d'une double activité: l'une d'expansion, par laquelle il affirme ou consent, l'autre de contraction, par laquelle il nie ou refuse. Tout en lui doit se classer sous ces deux chefs: sensations, connaissances, appétits, affections, passions, se ramènent en dernière analyse à des affirmations ou à des négations, à des jugements affirmatifs ou à des jugements négatifs. La volonté qui accepte et veut, jugement affirmatif; la volonté qui s'oppose et refuse, jugement négatif; la passion qui aime et recherche, affirmation; la passion qui déteste et fuit, négation.

La source de tous nos mouvements, de toutes nos opérations, de nos entreprises n'est pas au dehors, elle est en nous-mêmes et dans l'impulsion fatale de notre raison. Que notre raison arrive à la contemplation du vrai bien, de l'honnête et du juste, elle ne pourra pas pratiquement lui refuser son assentiment: le voir, c'est le vouloir;

qu'elle n'arrive pas, pour une cause ou pour une autre, jusqu'à la vue de la vertu et du bien, et nécessairement elle sera entraînée au mal, à la passion, au vice, au crime même (1).

37. — Or, si voir et pouvoir se confondent, la faculté du voir et la faculté du vouloir ne se distinguent pas; les qualités de la première sont qualités de la seconde et, réciproquement, les vertus intellectuelles et les vertus morales deviennent identiques. Aussi, pour Sénèque, la vertu, c'est la droite raison, la raison parfaite, la science des choses divines et humaines (2), c'est le jugement vrai et immuable de l'esprit (3). Et parce que la science une fois connue et en possession de l'esprit ne se perd plus, de même la vertu une fois acquise devient impérissable: l'homme arrivé à la vertu ne cesse plus d'être vertueux (4). Tout

(1) Sénèque, *de Vita beata*, c. 8.
(2) Cf. *Epist.* 31.
(3) Cf. *Epist.* 71.
(4) Cf. Diogène de Laerte, *op. cit.*, n° 127. — Sénèque, *de Constantia sapientis*, c. 5; *Epist.* 71.

ce qui développe l'intelligence, développe par le fait même et parallèlement la vertu et la véritable éducation morale n'est autre que la formation scientifique : instruisez et vous moraliserez dans la même proportion.

Inversement, l'ignorance ou l'erreur est identifiée avec le vice. Le vicieux, le pécheur, c'est celui qui ne sait pas ou qui sait mal (1). Et si l'on songe que l'ignorance et l'erreur nous sont naturelles et ne sont pas coupables habituellement, on doit penser que le vice, lui non plus, n'est pas coupable. Il est, comme l'erreur et comme l'ignorance, une infirmité, une maladie de l'âme (2), et au lieu de maudire les criminels, il faut les traiter comme le médecin traite ses malades (3), comme le savant traite l'ignorant, avec commisération et pitié.

---

(1) Cf. *de Ira*, l. I, c. 14.

(2) « Hunc affectum adversus omnes habet sapiens, quem adversus ægros suos medicus ». *de Constantia sapientis*, c. 13.

(3) « Placidus itaque sapiens et æquus erroribus non

En fait, ne sont-ils pas excusables ? Chacun doit agir conformément à sa raison, non conformément à la raison des autres ; et leur conduite n'est que la traduction extérieure et pratique de leur état intellectuel (1).

38. — Une fois admis que l'erreur, l'ignorance, le vice sont des maladies dont l'âme est innocente, le châtiment n'a plus de raison d'être. Les stoïciens, ceux de l'époque chrétienne en particulier, acceptent volontiers cette conclusion.

De même que la vertu est sa propre récompense, le vice, comme tout désordre, porte avec lui sa peine (2). D'où cette conclusion, qu'après

hostis, sed corrector peccantium, hoc quotidie procedit animo : « Multi mihi occurrent vino deditі, multi libidinosi, multi ingrati, multi avari, multi furiis ambitionis agitati ». Omnia ista tam propitius aspiciet, quam ægros suos medicus ». *de Ira*, l. II, c. 10.

(1) Cf. Arrien, *Les Entretiens d'Epictète*, l. I, c. 18, 28 ; l. II. c. 26 ; l. III, 3, 7.

(2) « Prima illa et maxima peccantium est pœna peccare, nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet

la faute commise, la répression ne doit jamais s'inquiéter du passé pour le châtier, mais se préoccuper uniquement de l'avenir pour le défendre et le garantir. Que si un malfaiteur est incurable, on est en droit de le supprimer par la peine capitale : c'est, en protégeant la société, lui rendre à lui-même un immense service, puisque c'est le faire sortir d'un état de malheur et de misère inévitable autrement (1). Au lieu de s'élever contre le vice, qu'on en ait plutôt compassion ; un gouvernement bien entendu doit tolérer le crime et le délit comme toutes les imperfections naturelles et nécessaires (2).

Qui ne voit qu'avec une telle psychologie morale, il n'y a plus de libre arbitre ? L'intelligence est une faculté essentiellement déterminée par

---

muneribus suis, licet tueatur ac vindicet, impunitum est quoniam sceleris in scelere supplicium est ». *Epist.* 97.

(1) « Interim optimum misericordiæ genus est occidere ». *de Ira*, l. I, c. 16.

(2) Arrien, *op. cit.*, l. I, c. 18, 28..

son objet. Le vrai, quand il lui est présenté avec évidence, s'empare d'elle et ne lui laisse aucune indépendance. Si la volonté se confond avec l'intelligence et le bien avec le vrai, le déterminisme intellectuel deviendra l'état nécessaire de la volonté qui cessera d'être libre. Que reste-t-il alors à l'homme? Entraîné fatalement au mal dès que sa raison n'est pas suffisamment édifiée, il ne lui reste que la conscience de ses fautes. Il est une machine consciente: rien de plus.

Dès lors, que penser de ces aveux de la conscience païenne:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor; (1)

ou de la conscience chrétienne: « Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio (2); — Omnis enim qui male agit, odit lucem; et non venit ad lucem, ut non arguantur

(1) Ovide, *Metamorph*. l. VII, v. 20.
(2) Rom. VII, 15. Cf. 17, 19, 20. Hebr. X, 26.

opera ejus (1); — Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi » (2)?

(1) Joan. III, 20.

(2) Jac. IV, 17. Voir aussi les endroits où la sainte Écriture attribue peu d'importance à la gnose et à la sagesse quand elle n'est pas accompagnée de la charité, de la foi, et, en général, de la grâce; par exemple : I Cor. VIII. 1-3; XIII, 1-2; Eph. II, 8-10; Gal. V, 6; Jac. I, 26; II. 14 17; I Joan., I. 8.

III

AVEUX DES STOÏCIENS

39. — Du reste, les stoïciens eux-mêmes, dans certains moments de sincérité, laissent parler leur propre expérience et avouent le désaccord entre leur raison et leur volonté, entre leurs passions et leur conscience. Sénèque convient que l'empire de la raison diminue quand s'élèvent les passions, que cette puissance des passions contre la raison leur vient de la volonté (1). C'est reconnaître la distinction du voir et du vouloir et accorder à celui-ci un reste de libre arbitre. Nullement convaincu de l'absolue efficacité de la

(1) « Nihil rationis est ubi semel affectus inductus est jusque illi aliquod voluntate nostra datum est ». *de Ira*, l. I, c. 8.

formation intellectuelle dans l'éducation morale, il suggère en quelques endroits d'autres moyens, tels que contracter l'habitude de bien faire (1), examiner avec soin et continuellement sa propre conduite (2), avoir toujours présent à la pensée le vivant souvenir de ceux qui ont su lutter contre leurs appétits immodérés et en triompher (3), fuir le monde et ses attraits. On trouverait de semblables aveux chez les autres stoïciens.

Cette variété de langage devait leur arriver.

---

(1) « Necessitas fortiter ferre docet, consuetudo facile... Nullo melius nomine de nobis natura meruit quam quod quum sciret quibus aerumnis nasceremur, calamitatum mollimentum consuetudinem invenit, cito in familiaritatem gravissima adducens ». de *Tranquillitate animi*, c. 10.

(2) « *Initium est salutis peccati notitia*. Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus; nam qui peccare se nescit, corrigi non vult ; deprehendas te oportet, antequam emendes..... inquire in te ; accusatoris primum partibus fungere, deinde judicis, novissime deprecatoris, aliquando te offende ». *Epist.* 28.

(3) Cf. *Epist.* 11.

Tantot, en effet, ils partent de leurs principes métaphysiques, ou psychologiques, du fatalisme, ou de l'identité de la raison et de la volonté, et, logiquement, ils aboutissent à la négation de toute liberté, puisqu'elle serait, si on l'admettait, la négation de ce même fatalisme et de cette confusion entre l'intelligence et l'appétit intellectuel. Tantôt, faisant taire leur philosophie, ils écoutent la voix de la conscience et du sens commun; ils entendent la liberté s'affirmant hautement et, malgré tous les systèmes qu'on entasse autour d'elle et sur elle comme pour l'étouffer, ils se sentent responsables; tout proclame la nécessité d'une sanction morale pour les actes humains, et la valeur même de ces actes; et alors suivant le courant de vérité qui les entraine, ils écrivent ces sentences qui rendent ses droits à la vertu et font sortir le libre arbitre du tombeau philosophique où l'on avait voulu l'ensevelir à jamais. Cependant ce ne sont là que des aveux passagers, le fond de la doctrine reste, avec ses menaces perpétuelles, ses négations même de la

liberté, de la vertu, de l'imputabilité et de la sanction morale ; et il confesse ainsi son opposition radicale à la théorie chrétienne.

Celle-ci, il est vrai, reconnaît que le péché est souvent précédé d'ignorance et d'erreur, mais elle a grand soin de montrer comment ces ténèbres intellectuelles laissent subsister la liberté, comment, souvent même, elles sont voulues par une volonté libre que la lumière gêne et qui a besoin de voiler sous des apparences de raisons ses égarements et ses chutes. Sur ce point, comme sur les autres, la sagesse stoïcienne et la chrétienne gardent donc leurs distances et leurs oppositions : l'une n'a pu servir de préface à l'autre.

CHAPITRE IV

CONTRASTES FONDAMENTAUX

L'idée de fin dernière

CHAPITRE IV

Contrastes fondamentaux

L'idée de fin dernière

40. — La théorie des fins dernières est le troisième postulat, le dernier élément essentiel de toute doctrine morale bien entendue, et cette théorie peut être envisagée sous divers aspects : celui de la fin suprême de l'homme, celui de l'immortalité de l'âme humaine, celui de la sanction d'outre-tombe, autant de points que nous passerons rapidement en revue.

I

FIN SUPRÊME DE L'HOMME.

41. — Au sujet de la fin suprême vers laquelle l'homme doit tendre, écoutons en premier lieu les stoïciens.

« Il n'est pas vrai, selon les stoïciens, que la fin à laquelle les êtres tendent naturellement soit le plaisir, comme les épicuriens le prétendaient. Le plaisir est un relâchement de l'âme, et c'est dans l'énergie, dans le ton de l'âme, comme disaient les cyniques, que consistent plutôt le bien et la fin. Et, en effet, le plaisir, ainsi qu'Aristote l'avait dit, n'est qu'un surcroît qui vient s'ajouter aux actes naturels. C'est à ces actes seuls, c'est aux actes propres et convenables à leur constitution, que tendent originairement tous les

êtres, alors même qu'ils ignorent encore le plaisir.

« La constitution d'un être, σύστασις, *constitutio*, est le développement de son principe dirigeant ; elle n'est, en réalité, que le principe dirigeant lui-même dans son rapport avec le corps : *constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus*. Or, la nature du principe dirigeant, qui n'est, comme on l'a vu, autre chose que la raison, est de se connaître et de s'aimer. Tout être, quel qu'il soit, a donc plus ou moins la conscience et l'amour de sa constitution. Acquérir tout ce qui est approprié à sa constitution, éloigner tout ce qui lui est étranger, est son premier désir, source de tous ses désirs et de toutes ses actions. Le but où il tend, la fin où le pousse la nature, c'est donc le maintien de l'harmonie essentielle de son être, telle qu'elle résulte de la tension intelligente par laquelle s'y déploie, avec ordre et mesure, le principe dirigeant » (1).

(1) Ravaisson, *op. cit.*, p. 40.

En résumé, les stoïciens, mis en face du problème de la fin dernière commencent par lui imposer une double limite: cette fin dernière ne dépasse pas les bornes de l'ordre naturel, elle produit tout son effet dans cette vie terrestre ; — puis ils disent en quoi elle consiste : elle n'est autre chose que la conformité aux exigences et aux prescriptions de la nature. Vivre conformément à sa nature propre, telle est la fin de tout être ; et parce que ce qui spécifie la nature humaine, c'est la raison, vivre selon les lumières de la raison, être raisonnable, être sage en pensée et en acte, c'est pour l'homme atteindre sa propre fin ultime et suprême.

D'où le Portique tire ces deux conséquences : en premier lieu, c'est que la loi de la raison étant d'être constante et invariable dans ses jugements une fois qu'elle est en possession de la vérité, l'homme pourra constater qu'il a atteint le but de sa vie, qu'il est raisonnable, sage, vertueux, quand il se sentira toujours ferme, stable, et constant à lui-même ; en second lieu, que la rai-

son devant être identifiée avec la divinité — nous avons vu pourquoi et comment — vivre conformément à la raison humaine, c'est vivre conformément à la raison divine, en observer fidèlement les désirs et les lois (1).

Il ne faudrait pas chercher longtemps pour retrouver dans cette théorie de la fin suprême, les deux caractères fondamentaux et originels de toute la philosophie du Portique : le panthéisme et le matérialisme.

Quoi qu'il en soit, l'homme n'a pas de fin, de terme à atteindre en dehors de soi : tout cela est renfermé en lui, c'est l'usage parfait de la raison. L'homme, tout comme Dieu, est sa fin dernière à lui-même.

42. — La théologie chrétienne parle bien différemment. C'est en dehors de l'homme, au-dessus

(1) Cf. Diogène de Laerte, *op. cit.*, n. 46, 86 sqq. — Cicéron, *de Finibus*, etc., l. III, c. 4-22 ; *Tusculanarum disp.*, l. IV, c. 15 ; l. V, 23. — Sénèque, *de Vita beata*, c. 3, 8, 15.

de lui, qu'elle lui cherche, qu'elle lui trouve et qu'elle lui impose une fin. Voir Dieu; le contempler tel qu'il est et comme il se contemple lui-même; le posséder dans cette contemplation; arriver au terme de la perfection personnelle dans cette possession; jouir d'une infinie, éternelle, intarissable félicité dans cette perfection finale de tout l'être: voilà le sort définitif offert et promis au chrétien vertueux. Tandis que le stoïcien n'a à sortir ni de lui-même, ni de ce monde, ni de l'ordre naturel, pour atteindre ce qu'il appelle son bien suprême, le chrétien, lui, n'arrivera au but qu'en s'élevant au-dessus et de lui-même, et des forces naturelles, et de cette vie temporelle et périssable.

J'ajoute que si le stoïcien, après avoir identifié la vertu avec la sagesse et la raison, déclare la vertu absolument bonne, bonne en elle-même et par elle-même, le chrétien, au contraire, ne voit dans la vertu qu'un moyen, un instrument par lequel il ira jusqu'à sa félicité suprême. Sans conteste, la vertu a une bonté propre, elle apporte

avec elle la satisfaction du devoir accompli, et une joie intime fort appréciable, mais ce n'est pas tout, et se borner à la pratique de la vertu pour la vertu, en faire une fin au lieu de la réduire au rôle de moyen, c'est se mettre en contradiction avec la morale chrétienne et avec la vérité.

Le bien suprême doit répandre dans l'âme une félicite absolue, pleine, constante, inamissible : qu'on cherche partout en ce monde et en cette vie, nulle part on ne trouvera un seul cas de vertu produisant cette félicité. La vertu cause un certain bonheur, elle ne cause pas celui-là.

II

Immortalité de l'ame

43. — Il n'est pas plus aisé de trouver le Portique et le christianisme d'accord sur le problème de l'immortalité de l'âme.

Cette immortalité, le Christ l'a défendue contre les Sadducéens qui la niaient. Sa morale est remplie des mêmes affirmations, elle en dépend ; sans l'immortalité de l'âme, la morale du Christ devient inintelligible, elle s'écroule, elle n'est plus (1).

La morale stoïcienne, si elle veut être logique,

(1) Cf. Matt. XXII, 29-33 ; Marc. XII, 24-27 ; Luc. XX, 34-38 ; Act. XXIII, 8 ; Matt. X, 28 ; Luc, XII, 5 ; II Tim. I, 10.

doit se passer et, en réalité, elle s'efforce de se passer du dogme de l'immortalité. Tout en l'homme est matériel : le corps évidemment, l'âme aussi : il n'y a pas jusqu'au bien, aux affections, aux passions, dont on ne cherche, dans de subtiles dissertations, à démontrer la nature corporelle. Certes l'âme est composée de matière plus éthérée, moins dense, presque, peut-être tout à fait insaisissable : mais cette matière est réelle et, par conséquent, comme toute matière, rend périssable l'âme qui en est faite (1).

Il est vrai que le panthéisme va à l'encontre du matérialisme et que l'immortalité anéantie par celui-ci semble exigée par celui-là. Pour ne pas se contredire, on apportera un amendement au panthéisme, on l'acceptera sur les autres points, on le modifiera, on l'améliorera sur celui-ci et tout sera sauf.

Et, en réalité, comment concilier avec le

(1) Cf. Diogène de Laerte, *op. cit.*, n. 156. — Sénèque, *ad Helviam matrem de Consolatione.*

principe de l'immortalité, la théorie morale de la fin de l'homme, fin tout entière réalisable, réalisée par quelques-uns, en cette vie? Pour sauver la théorie et garantir le matérialisme, il importe donc que l'âme périsse.

Le stoïcien Panétius l'affirme et démontre avec force arguments que les âmes changent comme les corps (1). D'autres transforment la notion d'immortalité et ne l'attribuent à l'âme qu'après

---

(1) « Credamus igitur Panætio a Platone suo dissentiente, quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum Philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Vult enim, quod nemo negat, quidquid natum sit interire; nasci autem animos quod declarat eorum similitudo qui procreantur ; quæ etiam in ingeniis non solum in corporibus appareat. Alteram autem affert rationem : nihil esse quod doleat quin id ægrum quoque esse possit ; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum ; dolere autem animos ; ergo etiam interire. » Cic. *Tuscul. disp.*, l. I, c. 32.

l'avoir pervertie. Ils remarquent que rien ne se crée, que rien ne se perd, et que l'âme, par suite, ne saurait disparaitre entièrement, mais persiste sous d'autres formes et dans d'autres composés, comme les forces physiques ou mécaniques ; ou bien ils acceptent la thèse pythagoricienne de la métempsycose, ou même accordent à l'âme une survivance relative au corps, mais limitée à un certain nombre d'années après lesquelles ces âmes privilégiées rentrent dans le grand tout et dans le néant (1).

44. — Personne, sur cette question de l'immortalité, ne s'est autant contredit que Sénèque. Ici, il déclare qu'à la mort tout est fini, bien fini (2); là, il enseigne que la mort, loin d'être un anéantissement, n'est qu'une transforma-

(1) Cf. Diogène de Laërte, *op. cit.*, n. 157. — Cicéron, *Tuscul. disp.*, l. 1, c. 17, 18, 31, 32, 37.

(2) « Mors est non esse : id quale sit, jam scio : hoc erit post me quod ante me fuit ». *Ep.* 54.

tion (1) : ailleurs, il avoue ne rien savoir à ce sujet (2) ; tantôt la vie future lui apparaît comme un beau songe (3), et tantôt comme une réalité dont il détaille tous les charmes et les félicités (4). Ces contradictions ne sont pas le résultat de l'é-

(1) « Magnus animus Deo pareat, et quidquid lex universi jubet, sine cunctatione patiatur. Aut in meliorem emittitur vitam, lucidius, tranquilliusque inter divina mansurus, aut certe, sine ullo futurus incommodo, suæ naturæ remiscebitur et revertetur in totum ». *Ep.* 71.

(2) « Contemnite mortem, quæ vos aut finit aut transfert ». *de Providentia*, c. 6. — « Mors nos aut consumit aut emittit. Emissis meliora restant, onere detracto ; consumptis nihil restat, bona pariter malaque submota sunt ». *Ep.* 24.

(3) « Juvabat de æternitate animarum quærere, imo mehercules credere : credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Dabam me spei tantæ..... Quum subito expergefactus sum epistola tua accepta, et tam bellum somnium perdidi ». *Ep.* 102.

(4) « In hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari navigantibus, nullus portus nisi mortis est. Ne itaque invideris fratri tuo, quiescit ; tandem

volution d'un esprit qui, dans ses premières années de réflexion, pense une chose, puis, par la suite, la méditation aidant, la lumière grandissant, arrive à découvrir qu'il s'était trompé et à se ranger à un avis opposé. Elles se rencontrent dans toutes les œuvres de Sénèque : parfois il se contredit dans un même livre, à quelques pages d'intervalle (1). N'est-ce pas la preuve qu'il regardait comme également probables les deux

liber, tandem tutus, tandem æternus est.... Fruitur nunc aperto et libero cœlo ; ex humili atque depresso in eum emicuit locum, quisquis ille est, qui solutas vinculis animas beato recipit sinu ; et nunc illic libere vagatur, omniaque rerum naturæ bona cum summa voluptate perspicit. Erras ; non perdidit lucem frater tuus, sed sinceriorem sortitus est. Omnibus illo nobis commune est iter ». *Ad Polybium, de Consolatione*, c. 9, al. 28.

(1) « Judicemus illos (mortuos) abesse... Mors nec bonum nec malum est. Id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est, quod vero ipsum nihil est, et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunæ tradit ». *Ad Marciam, de Consolatione*, c. 19.

hypothèses de l'anéantissement à la mort ou d'une survie, et qu'il croyait pouvoir emprunter tour à tour à l'une et à l'autre des arguments et des consolations ?

45. — « Pour comprendre ces hésitations et ces divergences sur un point d'un aussi haut intérêt, il suffit de remarquer que les principes généraux de la doctrine ne contiennent en germe et conséquemment n'imposent aucune solution nettement déterminée de cette question, qu'ils paraissent également conciliables avec chacune de ces diverses hypothèses. Si l'on se rappelle, en effet, que l'âme est, ainsi que le corps, un tout composé de parties localement et qualitativement distinctes, qu'elle a été préformée dans un germe, qu'elle s'est développée et fortifiée comme le corps et en même temps que lui, on sera porté à admettre qu'elle s'évanouit au moment même où le corps cesse d'être mû par elle, qu'à l'instant où elle subit cette diminution d'activité, ce relâchement qui la rend incapable de se tendre dans tous

les membres, elle perd la cohésion qui unit toutes ses parties à son principe dirigeant, et que, comme le corps se désagrège pour s'unir aux éléments graves d'où il avait été tiré, l'âme se disperse dans les régions supérieures occupées par ces essences subtiles dont elle est formée. Mais si l'on considère que l'âme humaine est au corps qu'elle anime ce que le principe dirigeant de l'univers est au monde qu'il gouverne, que la diversité ordonnée peut périr sans que Zeus cesse son éternelle vie, et que, bien au contraire, cette disparition de la variété cosmique est le signe d'un accroissement d'intensité dans la vie divine, on inclinera à croire qu'après s'être séparée de l'organisme, l'âme continue à subsister, qu'en quittant le corps elle s'allège, se débarrasse d'une partie des causes d'affaissement, de trouble et de dispersion ; qu'elle va commencer une existence plus active, plus éveillée et plus tendue, que ce prétendu jour de mort est en réalité le jour de naissance à une vie nouvelle » (1).

(1) Ogereau *op. cit*, c. 4.

III

LA SANCTION D'OUTRE-TOMBE

46. — Ruinant le dogme de l'immortalité par l'ensemble de leur philosophie, les stoïciens devaient nécessairement aboutir à une autre négation, celle de toute sanction future dans une existence d'outre-tombe. Si la vertu porte avec elle sa récompense, si le vice amène avec lui son châtiment ; s'il est une fois admis que la fin suprême de l'homme réside dans l'acquisition de la sagesse et de la vertu, que le suprême bonheur doit être identifié avec cette sagesse et cette vertu dont il est le fruit ou plutôt l'élément naturel, il résulte nécessairement que les prétendues sanctions à venir de la loi morale

perdent toute valeur et qu'il n'y a lieu d'attacher d'importance qu'à celles qui se produisent dans cette vie. Beauté et bonté intrinsèques de la vertu, laideur et malice essentielles du vice, estime ou mépris des hommes, avantages de la vertu, désavantages du vice, paix ou remords de la conscience : telles sont les uniques sanctions du bien et du mal stoïciens.

Que si quelques philosophes du Portique accordent une certaine immortalité, ils ne l'accordent que dans certains cas, fort limitée, et toujours en vue de la récompense. Ils ignorent la survie destinée à châtier l'homme coupable. Ils rejettent, par conséquent, en morale, la crainte des peines futures, et même toute crainte des vengeances divines, comme moyen préservatif. Effrayer par le tableau des châtiments qui attendent le vice, leur semble un procédé de vieille femme tout au plus bon à l'égard des enfants.

Il faut entendre Sénèque plaisanter l'enfer des poètes. Pour lui, après la mort, il n'y a ni enfer, ni ténèbres, ni prison, ni feu, ni juges, ni accu-

sés. La mort est le terme de toute douleur. Non seulement Dieu ne punit pas, mais il ne saurait punir. Le sage n'a donc à craindre et ne craint ni Dieu, ni les hommes (1).

47. — Or la valeur des sanctions terrestres tirées des avantages que la vertu entraîne avec elle dès cette vie, ou des désagréments qui accompagnent d'habitude le vice, apparaît manifestement insuffisante. On dit que l'estime des hommes récompense la vertu et que le mépris châtie le vice ; et qui ne sait combien souvent les jugements des hommes sont erronés, injustes, formés légèrement, et portant à côté ? On compte encore sur la paix ou les remords de la conscience pour rendre le même office moral ; et qui ne conviendra que ces sentiments n'accompagnent pas toujours les actes bons ou mauvais ; que lorsqu'ils se produisent, ils sont plus souvent proportionnés au tempérament psychique de chacun, qu'à la va-

(1) Cf. *Epist.* 24, 82, 117 ; *ad Marciam, de Consolatione*, c. 19.

leur objective et morale de ses actes ; que l'habitude en modifie considérablement la fréquence et l'intensité ; enfin que le juste, en se perfectionnant chaque jour, arrive à sentir plus vivement ses moindres défauts et à en souffrir davantage, tandis que le pécheur en s'enfonçant dans le mal se rend par le fait même de plus en plus insensible, de moins en moins tourmenté, de moins en moins châtié ?

En sorte qu'au plus haut degré de vertu correspondrait la moindre récompense, et qu'à la plus profonde perversité répondrait la plus insignifiante peine, sans ajouter que l'acte héroïque de vertu qui consiste à donner sa vie pour le bien, n'aurait jamais sa récompense.

48. — Le christianisme a bien compris l'insuffisance de ces sanctions naturelles et temporelles de la vertu et du vice ; aussi, tout en reconnaissant la valeur intrinsèque de la vertu, tout en en faisant ressortir la bonté, la beauté et les charmes, tout en la recommandant parfois pour elle-même, ce-

pendant il se garde d'oublier les fruits éternels qu'elle produira dans l'autre vie, les récompenses infinies qu'elle vaudra au juste, comme il rappelle les peines effrayantes de la damnation définitive de l'impie. Il atteste, outre l'existence de la vie future, la certitude d'une félicité éternelle, récompense des bons, la certitude d'un malheur éternel, châtiment des mauvais ; et fait éclater ainsi, et dans son appréciation du présent, et dans son affirmation du futur, dans son jugement sur les avantages temporels de la vertu comme dans ses promesses éternelles, sa profonde opposition avec la doctrine stoïcienne.

49. — En examinant cette doctrine à la lumière de l'expérience et de l'Évangile, on trouve qu'elle contredit celui-ci et qu'elle établit des sanctions évidemment et expérimentalement insuffisantes. La raison ne se montre pas plus satisfaite, si l'on étudie le fameux principe stoïcien restauré de nos jours par les partisans de la morale désinté-

rassée et les auteurs de l'impératif catégorique du devoir : faire le bien pour le bien.

Qu'est-ce, en effet, que le bien ? le bien, c'est ce que nous aimons en tant qu'il est pour nous une source de perfection. Si cette perfection vient s'ajouter pour la compléter à telle ou telle énergie, à telle ou telle faculté de notre personne, nous disons que c'est un bien partiel et relatif ; si elle répond à toute l'activité ordonnée de notre être, c'est un bien substantiel et absolu. Pouvons-nous, en vérité, concevoir une chose et l'aimer, si elle n'a d'aucune manière quelque relation avec nous, si elle ne nous est rien. Supposez un être très riche, très important, qui développe en dehors de moi ses qualités et sa puissance ; me paraît-il apte à me perfectionner, et partant aimable et un bien, alors seulement il peut engendrer chez moi quelque activité ; sinon, il est pour moi comme s'il n'existait pas. Je ne puis prononcer le mot *bien* quand, sous quelque aspect que ce soit, une chose ne m'est pas bonne à moi ; tout comme je ne saurais dire le mot *vrai* d'une chose

qui n'apparaît pas à mon intelligence et ne frappe d'aucune sorte ma pensée ; ou le mot *beau* d'un objet dont l'harmonie m'échappe et dont la splendeur ne me charme pas. Le bien, le vrai, le beau sont des concepts relatifs. L'idée de bien enferme une double relation, d'objet à sujet et de sujet à objet ; elle suppose deux éléments : un élément objectif et un élément subjectif. Imposer à l'homme de faire le bien pour le bien, en ce sens qu'en cherchant le bien, il fasse abstraction complète de la perfection, des avantages, de la félicité qu'il en pourra retirer, c'est lui demander le contradictoire et l'impossible.

50. — Toutes ces vérités qui condamnent la négation stoïcienne, n'étaient pas sans apparaître parfois, au moins dans une demi-lueur, aux philosophes du Portique, et sans troubler la paix sereine de leur intelligence. Force alors leur était de chercher des explications, des échappatoires, qui à leur tour créaient de nouvelles difficultés et exigeaient de nouvelles adaptations. Il est in-

téressant de les suivre dans ces évolutions, j'allais dire dans ces retraites successives devant la vérité triomphante.

Ils avaient déclaré le bien et la vertu choses identiques et deux noms d'une même réalité : le bonheur avait été englobé dans la même confusion ; il était le compagnon obligé du bien et de la vertu, égal à eux.

Mais il y a des biens qui ne sont pas la vertu. On va les débaptiser : on les appellera les avantages de la vie (1). Mais la vertu n'est pas toujours unie à la félicité et le mal ne manque pas de jouissances (2). On décidera que les peines qui suivent parfois la vertu ne sont pas de vraies peines et que les jouissances du vice ne sont pas de vraies jouissances : tout cela sera faux, et apparent, pour que la théorie reste vraie. On créera les mots d'*apathie* et d'*ataraxie* pour cou-

(1) Cf. Cicéron, *Tuscul. disp.*, l. IV, c. 15 ; l. V, c. 23 ; Sénèque, *de Vita beata*, c. 3, 8, 15, 16.

(2) Cf. Sénèque, *de Vita beata*, c. 6-8, 11, 12, 14.

vrir la thèse nouvelle; on déclarera que, au milieu de tous les prétendus maux, l'homme sage et vertueux reste insensible et calme.

Mais, en écoutant bien les voix qui s'élèvent du fond de son être, l'homme entend des désirs inassouvis de bien, une soif inextinguible de jouissance toujours plus vive, des aspirations indéfinies et constantes, des espérances continuelles dans l'avenir, et cela lui semble bien difficile à faire taire ou à accommoder avec l'apathie et l'ataraxie.

Sénèque alors vient à son secours: ces voix, dit-il, sont contre nature, elles s'élèvent des infirmités, ou des défauts de notre âme. C'est vite dit, la preuve en reste à faire.

Quoi qu'en pensent les stoïciens, ces désirs de jouissance, ces aspirations, ces espérances continuelles, cette soif inassouvie, sont un des caractères de notre nature, ils sont bons de sa bonté et trahissent sa destinée. Elle est faite pour une autre vie où toutes ses tendances trouveront seulement leur terme, leur satisfaction et leur paix.

IV

LA DOCTRINE ESCHATOLOGIQUE

51. — Une dernière comparaison portant sur les deux eschatologies, la stoïcienne et la chrétienne, montrera jusqu'où va sur les points essentiels de la doctrine morale, la divergence des deux sagesses.

« Le jour du Seigneur viendra comme un voleur ; alors avec une grande impétuosité les cieux passeront, les éléments embrasés seront dissous, la terre et tout ce qui est en elle sera brûlé. Donc puisque toutes ces choses doivent être détruites, quels ne devez-vous pas être en fait de vie sainte et de piété, attendant et hâtant l'avènement du jour du Seigneur, par lequel les

cieux embrasés seront dissous et les éléments fondus par l'ardeur du feu » (1).

52. — Ainsi parle saint Pierre traitant de la fin du monde. Winckler (2) croit voir dans ce passage la traduction chrétienne de la thèse stoïcienne de *l'épirosis*, c'est-à-dire de la combustion finale du monde. Et pour le prouver, il procède par élimination. Les Hébreux n'avaient pas cette idée de la fin du monde par le feu : on ne la trouve nulle part chez eux et les deux chapitres d'Isaïe (3) où l'on devrait la rencontrer, ne font allusion qu'à une palingénésie universelle d'où sortiront

(1) « Adveniet autem dies Domini ut fur in quo cœli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quæ in ipsa sunt opera exurentur. Cum igitur hæc omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem cœli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent ». II Petr. III, 10-12.

(2) *Der stoicismus*, etc. p. 55-58

(3) LXV, 17 ; LXVI, 22.

de nouveaux cieux et de nouvelles terres. D'autre part, toutes les écoles philosophiques de l'antiquité païenne, sauf le Portique, rejetèrent cette idée. Logiquement, il faut donc conclure que le Portique a fourni au christianisme la théorie de la destruction finale par le feu, comme lui-même l'avait reçue d'Héraclite d'Éphèse.

Malheureusement les preuves apportées par Winckler sont erronées. Les Hébreux connaissaient la thèse qu'on veut leur ravir et Isaïe, le même prophète dont on se sert comme témoin, dépose en faveur de cette connaissance :

« Le Seigneur viendra dans un feu, et son char est comme la tempête, pour répandre son indignation, sa fureur, et sa vengeance au milieu des flammes ; car c'est dans le feu que le Seigneur jugera, et dans son glaive qu'il jugera toute chair, et ils seront nombreux ceux que le Seigneur tuera » (1).

(1) « Quia ecce Dominus in igne veniet et quasi turbo quadrigæ ejus ; reddere in indignatione furorem

On ne pouvait désirer une réponse plus catégorique.

Si l'on considère par ailleurs que le Deutéronome tient un langage analogue (1); que ce livre est antérieur à Héraclite et même à Zoroastre et aux sources païennes d'où l'on prétend que l'idée de la combustion universelle du monde mourant est dérivée, il faudra bien avouer que l'opinion de Winckler est inadmissible.

53. — Du reste, cette idée est le seul point de ressemblance qui unisse les deux eschatologies : à côté de cela, on constate de graves et profondes différences.

---

suum et increpationem suam in flamma ignis quia in igne Dominus dijudicabit et in gladio suo ad omnem carnem et multiplicabuntur interfecti a Domino ». Isai., LXVI, 15-16. Cf. XXX, 27, 33; Ps. XLIX, 3-5; Joel, II, 1-3; Malach. IV, 1.

(1) « Ignis succensus est in furore meo et ardebit usque ad inferni novissima; devorabitque terram cum germine suo, et montium fundamenta comburet ». Deut. XXXII, 22.

Dans l'eschatologie chrétienne, la thèse de la destruction par le feu entre dans une série de recommandations morales : elle y est présentée moins comme la fin d'un monde, que comme le point de départ d'un nouvel ordre de choses dont la pensée doit nous encourager ou nous effrayer, nous porter à la vertu ou nous écarter du vice, nous remplir d'espérance ou nous faire trembler de crainte. Avec le feu apparaitra le juge, tous les hommes ressusciteront bientôt ; chacun entendra sa sentence, et la sanction définitive et irrémédiable, bonheur sans fin ou torture éternelle, s'emparera de ses élus et de ses victimes. La théorie chrétienne est donc toute morale. La stoïcienne est purement physique ; c'est une affirmation sur la manière dont on pense que les choses finiront : mais on ne songe pas à en tirer la moindre conclusion pratique, la plus petite exhortation à bien faire. La morale du Portique n'a cure des données de la physique stoïcienne.

Les données elles-mêmes, indépendamment de

leur portée morale, diffèrent dans les deux écoles. Pour les chrétiens, après la conflagration universelle qui n'aura lieu qu'une fois et qui sera limitée à l'univers matériel, apparaîtront de nouveaux cieux, une nouvelle terre, un ordre de choses complètement nouveau, où nos âmes subsistantes vivront d'une vie également nouvelle. Rien de tout cela dans la philosophie stoïcienne, qui prive ainsi la doctrine morale d'un de ses meilleurs motifs d'espérer et d'un de ses plus efficaces stimulants de vertu et de bien.

CHAPITRE V

DIFFÉRENCES SECONDAIRES

L'humilité et l'amour de Dieu

CHAPITRE V

Différences secondaires

L'HUMILITÉ ET L'AMOUR DE DIEU

I

INDICATIONS PRÉLIMINAIRES

54. — Jusqu'ici, après avoir comparé les sophismes de l'école stoïcienne et les enseignements du christianisme sur les principes fondamentaux de la moralité humaine, nous avons établi qu'en bon nombre de points et sous plus d'un aspect, il y a opposition radicale et irréductible entre les deux doctrines. Pour terminer notre étude, il nous reste à passer en revue les principes moins généraux de la morale, à déterminer de part et d'autre, c'est-à-dire d'après la philosophie du Portique et la loi du Christ, en quoi consistent

les relations spéciales et morales de l'homme avec Dieu, avec lui-même et avec ses semblables. D'ores et déjà, nous reconnaissons volontiers que cet ordre de considérations nous révèle des contradictions moins profondes, des antithèses moins absolues.

Cela s'explique. Quand l'intelligence humaine veut s'élever jusqu'aux raisons et aux causes dernières des choses et même jusqu'à l'être suprême, il lui faut s'engager dans un sentier long et pénible, se livrer à un laborieux travail d'abstraction, d'analyses, de synthèses et, en tout cela, suivre fidèlement les lois imposées à l'esprit humain surtout dans la recherche du suprasensible. Or, au cours de ce fatigant labeur de réflexions scientifiques, où l'abstraction succède à l'abstraction, où l'esprit s'élève graduellement au-dessus des voies plus fréquentées, il n'est pas rare de voir la raison de l'homme perdre insensiblement le droit chemin, s'égarer peu à peu, puis davantage, à droite ou à gauche, et finalement errer d'une manière définitive et sans espoir

de retour. L'histoire de la pensée humaine le prouve d'une manière éclatante quand elle dresse la liste des solutions si multiples, si diverses, si opposées, apportées aux plus hauts problèmes de la science et de la vie.

55. — D'autre part, que la raison humaine vienne à descendre des hautes régions de la métaphysique pour s'appliquer à considérer la vie pratique, sa nature et ses lois; qu'elle observe un certain ordre de relations morales qui ont un écho vivant et continu dans la conscience de chacun et qui répondent aux imprescriptibles nécessités de la vie individuelle ou sociale, nous verrons aussitôt philosophes et penseurs tomber d'accord et, par les chemins les plus différents, aboutir au même point; sans le savoir et sans le vouloir, ils subissent l'ascendant de la conscience universelle; ils se résignent plus facilement à renier leurs opinions métaphysiques, qu'à répudier certaines vérités de l'ordre moral et social, sans lesquelles la vie de l'homme raisonnable ne

saurait ni se développer, ni se maintenir. Il est même arrivé qu'en présence des désastreuses conséquences qu'ils entraînaient, des hommes aient été amenés à rejeter ou au moins à révoquer en doute leurs systèmes métaphysiques. Preuve évidente que certaines vérités, non seulement spéculatives, mais encore morales, resplendissent d'un si vif éclat que la réflexion scientifique, non obscurcie entièrement par le préjugé ou la passion, ne saurait se refuser à les saisir et à les confesser.

Il est donc naturel que, dans cette sphère de connaissances, il se rencontre un moindre désaccord entre les conclusions de la science, les données de la raison universelle et les traditions religieuses.

II

L'HUMILITÉ

56. — Toute la morale chrétienne roule autour de deux devoirs principaux ou vertus plus essentielles, l'humilité et la charité : celle-là préparant à celle-ci, celle-ci couronnant et complétant celle-là. Nous nous occuperons successivement de l'une et de l'autre.

Et d'abord de l'humilité. L'humilité des chrétiens, c'est le juste sentiment de ce qu'on est, de ce qu'on vaut, c'est la conscience de notre néant et de nos faiblesses, accompagnée d'une haute idée de Dieu qui nous a faits ce que nous sommes et d'une sincère soumission et révérence à l'égard de ce Dieu.

Or, cette conviction du peu que nous sommes,

du tout qu'est Dieu, des relations de nous à Dieu et de Dieu à nous, est basée sur deux dogmes : celui de la création qui nous dévoile qu'au point de vue naturel de l'être, nous sommes essentiellement dépendants et finis; et celui de la rédemption qui fait éclater, au point de vue moral et surnaturel, notre faiblesse, nos défaillances et nos chutes. Créature, j'ai tout reçu de Dieu ; de moi-même je ne puis rien conserver, je puis tout perdre. Pécheur, racheté par Jésus-Christ, j'ai perdu les plus grandes richesses dont Dieu m'avait doté, j'en ai maintes fois abusé.

Telle est l'humilité. Et si, m'élevant au-dessus des hommes et allant jusqu'à Dieu, je cherche à y découvrir la source éternelle de l'humilité, j'apprendrai que l'humilité est le propre de Dieu. Dieu seul est vraiment humble. Quand, en effet, je m'abaisse et que je m'humilie, Dieu m'élève et je me perfectionne : mon humilité est une ascension, un progrès. Dieu, au contraire, en me créant, en me rachetant, a fait vraiment acte d'humilité, il s'est réellement abaissé, il est réel-

lement descendu. L'humilité divine est donc plus humble, si j'ose ainsi parler, plus substantiellement humble que l'humilité de l'homme, puisque celle-ci est plutôt une ascension que ce mouvement unique de descente qui doit caractériser l'humilité.

En outre, puisque c'est par un acte d'humilité divine que nous avons été créés et rachetés, là est donc la source de notre existence naturelle et de notre vie surnaturelle ; là, le secret de notre être. Aussi, on comprend pourquoi la sainte Écriture recommande si fréquemment et si instamment l'humilité, pourquoi Dieu a voulu que l'humilité fût la qualité principale du consentement par lequel Marie acceptait d'être la mère du Rédempteur et lui ouvrait les portes du monde : *Ecce ancilla Domini* (1) ; pourquoi N. S. enseigna et pratiqua d'une manière si sublime cette vertu ; enfin pourquoi la doctrine de l'hu-

(1) Luc. I, 38.

milité et sa pratique se rencontrent à chaque page des œuvres ou de la vie des apôtres.

L'humilité est mère de la crainte de Dieu : celle-là reconnaît les droits du créateur et du rédempteur, premier principe de toute vie humaine et chrétienne ; celle-ci s'incline devant notre fin dernière, en saisit la grandeur, en pénètre les conditions, et, émue, redoute de perdre un bien si doux, de démériter cette récompense infinie. Cent endroits de la Sainte Écriture exaltent la crainte, ce commencement de la sagesse, et montrent le vrai juste s'humiliant et craignant Dieu.

57. — Mais si, quittant l'Évangile, nous feuilletons les livres des stoïciens, nous y chercherons vainement l'éloge de l'humilité et de la crainte de Dieu. Le stoïcien ne connaît pas ces sentiments que sa doctrine désapprouve et que la logique lui interdit d'en tirer.

Comment concilier l' « apathie » et l' « ataraxie » stoïciennes avec la crainte de Dieu ? Le philosophe formé à l'école de Zénon est insen-

sible et imperturbable. Rien ne le trouble, il nage dans la plus sereine impassibilité. Dès lors, il ne craint rien, absolument rien, pas même Dieu.

S'il se compare, il se trouve supérieur à tous les autres hommes avec lesquels il n'a rien de commun (1).

Il n'est pas même inférieur à Dieu. N'est-il pas une émanation de la divinité (2)? N'est-il pas enfermé dans les mêmes limites (3), soumis aux mêmes lois (4)? Émule de Dieu (5), l'égal de Dieu (6) et de même nature (7), n'est-il pas Dieu lui aussi (8)?

---

(1) Cf. Sénèque, *de Constantia sapientis*, c. 8 ; *de Providentia*, c. 1 ; *Epist.* 41.

(2) Cf. Sénèque, *de Vita beata*, c. 16 ; *Epist.* 66.

(3) Sénèque, *Epist.* 102.

(4) Marc-Aurèle, *Pensées*, l. VIII, § 2.

(5) Sénèque, *de Providentia*, c. 1.

(6) Sénèque, *Epist.* 92.

(7) Cicéron, *Tusculan. disp.*, l. I, c. 26-28 ; l. V, c. 13.

(8) Cf. Sénèque, *de Brevitate vitæ*, c. 15.

S'il est Dieu, sa science n'a pas de limites, et la nature n'a pas de secrets pour lui ; il a pénétré toutes les essences ; présent à tous les siècles, il voit le passé par sa mémoire, se sert du présent et commande à l'avenir (1). Il est heureux et sa vertu le fait jouir d'une félicité complète et inaltérable (2) que la félicité de Dieu ne surpasse pas, que personne, ni rien ne saurait troubler. Son bonheur est enfermé comme dans une citadelle inexpugnable et il n'y a force au monde qui puisse l'ébranler (3).

Or, cette science sans limites, ce bonheur sans nuages, à qui le sage en est-il redevable ? A lui-même, à lui seul : lui seul se suffit.

Il peut dire de son vivant ces mots du poète :

Sed satis est orare Jovem quæ donat et aufert,
Det vitam, det opes, æquum mi animum ipse parabo (4) ;

---

(1) Cf. Sénèque, *Epist.* 9, 59 ; *de Beneficiis*, l. VII, c. 3.

(2) Cf. Sénèque, *de Constantia sapientis.*

(3) Cf. Sénèque, *de Vita beata*, c. 4.

(4) Horace, *Epist.*, l. I, ep. 18, v. 111-112.

et, à sa mort, il fera à Dieu cette confession : L'âme que vous m'aviez donnée, je vous la rends meilleure. A cette heure finale, le sage stoïcien n'a rien à attendre de Dieu, il n'a rien à en redouter, car Dieu ne saurait punir (1).

Puis, cette heure passée, le sage peut et doit, tout comme les Dieux, devenir l'objet d'un culte (2). « Suspicite virtutem, dit Sénèque (3),... et ipsam ut deos, et professores ejus ut antistites colite et quoties mentio sacra litterarum (4) intervenerit, favete linguis (5) ».

N'a-t-il pas, en effet, été Dieu et plus qu'un Dieu ?

Ce qui distingue Dieu du sage, c'est que Dieu dure plus longtemps. Or, la durée n'est pas la perfection ; le savant parfait n'est pas celui qui

(1) Cf. Sénèque, *Epist.* 93.

(2) Sénèque, *Epist.* 64.

(3) *de Vita beata*, c. 26.

(4) Les ouvrages des philosophes.

(5) Formule usitée dans les sacrifices pour réclamer le silence.

sait plus longtemps, mais celui qui sait plus. Le sage, s'il dure moins que Dieu et lui cède sur ce point, l'emporte sur lui par ailleurs.

Dieu ne craint rien, le sage ne craint pas non plus: mais Dieu reçoit ce bienfait obligatoire de sa nature: le sage l'acquiert librement par la puissance de sa vertu : « Est aliquid quo sapiens antecedat Deum : ille beneficio *naturæ* non timet, *suo* sapiens » (1). Dieu et le sage méprisent les biens de la fortune possédés par les autres, mais ici tout l'honneur est encore pour le sage: « Et hoc se magis suspicit quod Jupiter uti illis *non potest*, sapiens *non vult* » (2).

Dieu et le sage sont insensibles et impassibles dans la douleur, mais avec quelle différence: « Ferte fortiter: hoc est quod Deum antecedatis ; ille *extra* patientiam malorum est, vos *supra* patientiam » (3).

Est-il possible de pousser plus loin la vanité et

(1) Sénèque, *Epist.* 53.

(2) *Epist.* 73.

(3) *de Providentia*, c. 6.

l'orgueil? Et cette jactance qu'ils professaient dans leurs théories, les stoïciens ne se faisaient pas faute de l'introduire dans leur conduite : les historiens en apportent plus d'un exemple convaincant (1).

58. — Le chrétien voit une incalculable distance entre Dieu et lui : Dieu infiniment parfait, lui très imparfait; le stoïcien s'égale, se préfère même à Dieu. — Le chrétien trouvant en soi du bien et du mal, s'attribue le mal et rapporte le bien à Dieu ; le stoïcien ne se reconnaît le débiteur de personne : lui seul fait sa vertu ; par ses propres forces, il sait devenir un Dieu et plus qu'un Dieu. — Le chrétien craint Dieu et se défie de lui-même ; le stoïcien ne craint rien et se fie superbement à sa sagesse, à sa vertu, à sa puissance. Le christianisme qui forme le premier

(1) Diogène de Laërte, *op. cit.*, n° 14, et n° 183-185. — Cicéron, *de Natura deorum*, l. III, c. 31. — Tacite, *Annal.*, l. XIV, c. 57. — Juvénal, *Satir.*, l. I, sat. 2, v. 1-65.

n'est-il pas une école d'humilité? Le Portique qui forme le second, une école d'orgueil? Et qu'y a-t-il sur ce point de commun entre les deux écoles?

III

L'AMOUR DE DIEU.

59. — L'humilité mène à la charité qui est de toutes les vertus, la plus essentielle, celle qui informe les autres, les complète, et sert comme de principe vital à la vie surnaturelle. Il est donc intéressant de comparer les deux doctrines qui nous occupent au triple point de vue de l'amour de Dieu, de l'amour de soi et de l'amour du prochain.

L'amour de Dieu! Le chrétien sait qu'il doit aimer son Dieu de tout son être, de toutes ses énergies. Le cri d'amour qui s'échappe de lui pour monter jusqu'à Dieu, doit partir du fond de son âme, de son cœur, de son esprit, de toutes ses facultés. Il n'y a pas une parcelle de son être

dont il ne doive faire un instrument de charité et d'amour divin.

Et ce commandement qui embrasse tout l'homme, qui est le premier en étendue, est encore le premier en intensité. C'est celui qui parle le plus haut et qui oblige le plus étroitement : *hoc est primum et maximum mandatum*.

L'amour de Dieu enferme la reconnaissance de Dieu comme créateur et sauveur, la crainte de sa justice, avant tout la confiance en son infinie miséricorde, et finalement l'espoir en la félicité bienheureuse que toutes les aspirations de notre âme appellent. L'acte suprême d'amour est la conformité totale, sans réserve, et sans phrases, à la volonté divine (1). Son effet principal est de nous unir à Dieu d'une union intime et permanente. « Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo » (2).

60. — Ce grand et bienfaisant commandement

(1) Cf. I Joan. V, 3 ; II Joan. 6 ; I Cor. XIII, 4-7.
(2) I Joan. IV, 16.

d'aimer a de profondes racines dans notre nature et dans la nature divine : dans notre nature qui a un invincible besoin d'aimer ce qui est aimable ; dans la nature divine qui est souverainement, infiniment aimable.

Que Dieu soit l'amabilité même, l'amabilité infinie et substantielle, toutes les voix de l'ordre naturel le proclament. Très librement, pour obéir au seul attrait de son cœur et à la seule inspiration de sa bonté, Dieu nous a tirés du néant, nous a dotés de perfections qui rappellent les siennes, et d'une part de béatitude aussi complète que nos perfections natives pouvaient la recevoir. Il nous maintient chaque jour dans la vie et la plénitude de notre activité. Providence attentive, il veille à tous nos besoins et pourvoit à tout.

Surnaturellement, son amabilité éclate par mille nouveaux dons aussi précieux qu'immérités et gratuits. A l'homme déchu, tombé dans le péché d'où il lui est impossible de se tirer seul, il donne un frère, son propre Fils à lui, qui des-

cend du ciel sur terre, se fait homme, vit, travaille, peine comme chacun d'entre nous, puis couronne une vie d'humilité et de renoncement, par les tortures du martyre et la honte du gibet. Le Christ meurt pour tous les hommes. Son dernier soupir devient notre premier souffle de vie divine. Sa mort naturelle devient notre vie surnaturelle. Nous renaissons en lui et nous redevenons riches d'une richesse immense, inappréciable.

En toute cette existence mystérieuse et divine, en cette mort vivifiante, Jésus-Christ est pour nous le plus aimant des frères et Dieu se montre le plus affectueux, le plus tendre des pères.

Il nous a donc aimés, il nous a aimés le premier, avant que nous l'aimions; plus que cela, pour que nous l'aimions; et, chose extraordinaire et vraiment divine, notre amour pour Dieu est un effet de son amour pour nous et un de ses meilleurs dons, c'est lui qui, dans sa charité, nous donne de l'aimer. Charité, certes tempérée de justice, mais qui sera plus tard la consom-

mation et le couronnement de notre béatitude.

Telle est, brièvement, imparfaitement exposée, la doctrine sublime de l'Église chrétienne concernant l'amour de Dieu. Est-il possible que le stoïcisme ose prétendre à de telles sublimités?

61. — D'une manière générale, la philosophie stoïcienne enseigne, en effet, que Dieu engendre tous les êtres: il les produit par une évolution, un développement constant, fatal et nécessaire de sa nature; d'où il suit que la production de ces êtres n'est pas libre et qu'elle leur confère la divinité, les fait semblables, identiques à Dieu. Que si l'on cherche de quelle manière la divinité pourvoit aux effets qu'elle a produits, on répond qu'elle y pourvoit par une providence universelle qui s'abaisse rarement à devenir une providence individuelle; qui soigne l'ensemble et oublie facilement les détails et les individus.

Quelle part Dieu a-t-il dans la production des biens et des maux? Des biens d'abord? La divinité les produit par des lois inéluctables de son essence:

les biens dont nous jouissons nous viennent des dieux, mais de dieux nécessités, dont le libre arbitre ou n'est qu'un mythe, ou ne s'étend pas jusqu'à cette sphère d'influence. Quant aux maux, ils ne peuvent nous venir des dieux : la divinité est essentiellement bonne et ne peut faire que du bien : châtier, punir, distribuer des peines et des maux, c'est chose impossible à Dieu. Ainsi parle, non pas constamment, car elle cesserait de se contredire, mais habituellement et quand elle est logique, la philosophie du stoïcisme.

62. — « Tout ce que les stoïciens disent à ce sujet part de la supposition que Dieu, d'après son essence, doit nécessairement entrer en formation du monde, c'est-à-dire en séparation d'états distincts, d'où il résulte naturellement des forces opposées dans le monde, qui toutes n'ont qu'une mesure d'existence limitée et sont par conséquent imparfaites. Les parties du monde sont, comme nous l'avons déjà dit, nécessairement imparfaites, par cela même qu'elles ne sont

que des parties, mais ce n'est que considéré en particulier que quelque chose dans le monde nous parait défectueux, laid, ou vicieux; si, au contraire, nous le considérons dans son rapport avec le tout, il nous apparait aussitôt comme nécessaire et d'une utilité déterminée, sans laquelle le monde ne serait point parfait; de même qu'une comédie renferme des passages ridicules et mauvais en eux-mêmes, mais qui cependant dans le tout ont une certaine grâce. La providence de Dieu n'a point voulu la maladie, la guerre et d'autres maux; mais toutes ces choses sont venues à la suite des biens que Dieu a voulu réaliser dans le monde et qui n'étaient pas possibles sans ces conséquences. Quelques maux arrivent aux méchants pour les punir, d'autres frappent aussi les justes, suivant un autre arrangement, mais qui tourne à l'avantage de la totalité du monde. C'est ainsi que Dieu a composé du bien et du mal un rapport dans lequel le laid devient beau et l'opposé harmonique. C'est le mal moral que les stoïciens avaient ici particulièrement en

vue; car ils étaient forcés de le reconnaître pour un véritable mal, mais ils prétendaient néanmoins qu'il ne peut se faire qu'il ne soit pas bon pour l'ensemble et pour la perfection du monde. A la vérité, Dieu ne veut pas le mal moral; Chrysippe combat même l'opinion qui regarde Dieu comme cause co-efficiente du mal moral, parce que, dit-il, la loi ne peut pas être regardée comme la cause co-efficiente des infractions qui en sont commises. Mais Dieu veut cependant ce dont le mal est la suite nécessaire, aussi le méchant suit le destin malgré lui, et le vice est nécessaire pour que la vertu puisse exister. Le mal n'arrive pas sans utilité pour l'ensemble du monde; car, sans le mal, le bien n'existerait pas, et par conséquent il n'est pas possible, il ne serait pas bon d'anéantir le vice en général. Pour le prouver les stoïciens se fondaient sur le principe qu'Héraclite avait déjà défendu, mais plutôt cependant sous le rapport physique, savoir que rien ne peut exister sans son opposé, par conséquent non plus le bien sans le mal. La justice,

disaient-ils, ne peut être sans qu'il y ait injustice; le courage ne peut exister sans la lâcheté, la vérité non plus sans le mensonge, et ainsi aucune vertu ne peut être sans le vice qui lui est opposé; s'il n'y avait ni bien ni mal, il n'y aurait pas non plus de distinction entre le bon et le mauvais, et par conséquent point de sagesse pratique » (1).

63. — Sur le problème plus particulier de l'inéquitable répartition qui paraît être faite des biens et des maux entre les bons et les mauvais, la morale du Portique s'évertue à expliquer comment il se fait que les biens sont si souvent pour les méchants et les maux pour les bons. Elle en donne plusieurs raisons toutes plus inacceptables les unes que les autres. Tantôt elle compare la divinité à ce chef de famille fort sévère pour ses fils dont il poursuit rigoureusement l'éducation, fort complaisant pour ses esclaves dont il permet tous les vices, dont il voit les hontes d'un œil in-

(1) Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, l. XI, c. 4.

différent, peut-être favorable et satisfait. Les bons sont les fils chers au cœur de Dieu qui les traite rigoureusement, les méchants sont comme des esclaves pour les vices desquels on a des complaisances (1). Tantôt elle détaille les beautés de la lutte du juste contre l'infortune, elle en fait un spectacle de premier ordre digne des yeux divins et que les Dieux aiment à s'offrir : « Voici un spectacle digne d'appeler les regards de Dieu qui veille à l'œuvre de ses mains, un duel digne de lui : l'homme de cœur aux prises avec la fortune, surtout s'il a provoqué la lutte » (2). Tantôt, au contraire, elle nous montre les Dieux impuissants, comme les hommes, à changer le cours des choses et à modifier cette inégale répartition ; biens et maux arrivent fatalement, en vertu de lois nécessaires ; le devoir est de subir ce qu'on

(1) *de Providentia*, c. 1 et 2.

(2) « Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus ; ecce par Deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus utique si et provocaverit ». *Ibid.*, c. 2.

ne peut modifier (1). Tantôt enfin elle nous apprend que le juste sert d'exemple aux autres et que c'est pour cela, afin que ces autres sachent comment ils doivent se comporter dans la mauvaise comme dans la bonne fortune, que la vertu est souvent jetée dans la peine (2).

64. — Nous n'entreprendrons pas la critique de chacune de ces solutions. Nous ne nous demanderons pas s'il est logique de dire que les hommes, tout en appartenant à la même espèce, sont pour Dieu les uns des fils et les autres des esclaves; s'il est digne de Dieu d'en faire un père romain dur pour les siens, complaisant pour ses esclaves; ou un spectateur aimant à voir le juste aux prises avec l'adversité, uniquement pour le charme d'un tel spectacle. Nous ne ferons pas remarquer combien c'est rabaisser la divinité que de la déclarer sujette aux lois du monde et impuissante à en régler le cours. Enfin nous ne re-

(1) *Ibid.*, c. 5.

(2) *Ibid.*, c. 6.

chercherons pas quelle utilité il y a à donner les bons en exemple aux autres, si les lois du monde sont fatales, l'exemple supposant le libre arbitre et disparaissant avec lui.

Mais nous nous bornerons à signaler combien toute cette philosophie dessèche le cœur au lieu de l'élargir, de l'élever, de l'attacher à Dieu. Comment respecter et aimer un Dieu aveugle, qui n'est bon que parce qu'il ne peut pas faire autrement et par nécessité de nature? Comment le craindre, s'il ne peut punir? Comment craindre de le contrister, si tout arrive nécessairement? Comment avoir confiance en sa miséricordieuse bonté, s'il ne peut rien changer à ce qui est déterminé par les destins auxquels il est soumis, lui et le monde sorti de ses flancs? Où est l'amabilité d'un tel Dieu? Où la nécessité de l'aimer? La charité, l'amour de Dieu, est un sentiment trop élevé pour pouvoir éclore du stoïcisme et naître dans les cœurs égoïstes et orgueilleux formés par le Portique.

IV

LA PRIÈRE

65 — C'est surtout dans la prière et dans les manifestations du culte extérieur que se traduisent l'humble soumission, la crainte révérencieuse, la filiale affection qu'inspire la charité. Qui aime Dieu, le prie souvent et volontiers et fait voir jusque dans son extérieur toute la profondeur de sa déférence, toute la sincérité de son culte, toute l'ardeur de sa charité.

Ainsi le chrétien prie Dieu : il le prie quand, songeant à l'infinie perfection de ce Dieu et à sa propre faiblesse, il lui adresse ses hommages d'adoration et de respect ; il le prie quand, au souvenir des grâces reçues, il lui témoigne sa gratitude ; il le prie quand le sentiment de ses besoins et de son insuffisance le porte à implorer l'aide

divine ; il le prie quand la honte de ses fautes le fait rougir et crier pardon dans une promesse d'efforts et de fidélité.

Et la prière satisfait tous les besoins de son âme ; la prière est le résumé de toute la vie religieuse, et le tout de l'homme : quelque circonstance qui se présente, quelque affaire qui s'impose, dans quelque situation d'âme qu'on se trouve, il y a toujours lieu de prier, il y a toujours des raisons de se tourner vers Dieu et de s'adresser à lui. La prière a une efficacité *universelle.*

66. — La Bible ne l'enseigne-t-elle pas constamment ? Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont-ils pas remplis de salutaires appels à la prière ? Ne nous disent-ils pas quelles doivent être les dispositions de l'âme qui prie, de quelle manière elle doit prier, et ce qu'elle doit demander ?

Les dispositions de l'âme en prière sont la conformité à la volonté de Dieu : « Ce n'est pas

quiconque me dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux ; mais c'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux (1) » ; et l'humilité : « Lorsque vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment à prier debout dans la synagogue et aux coins de rues pour être vus des hommes. Je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense. Mais, toi, quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte et prie ton Père en secret » (2).

La prière doit être constante, persévérante, importune même, s'il faut en croire l'exemple

(1) « Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum ; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum ». Matth. VII, 21.

(2) « Cum oratis non eritis sicut hypocritæ, qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut videantur ab hominibus. Amen dico vobis, receperunt mercedem suam. Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito ». Matth. VI, 5-6.

qui nous est proposé par le Christ, d'un homme allant au milieu de la nuit frapper à la porte de son ami, et malgré les refus de celui-ci, frappant tant et si bien que l'autre, importuné, finit par se lever et par lui donner, pour s'en débarrasser, les trois pains qu'il demandait (1). A coup sûr, c'est là un exemple qu'il faut suivre avec réserve dans les relations sociales, mais dont il faut user sans limite avec le Dieu qui nous le conseille et nous y invite.

A l'importunité, si l'on peut ainsi parler quand il s'agit de Dieu qu'on ne saurait importuner, il faut joindre la confiance filiale : « Omnia quæcumque petieritis in oratione credentes, accipietis » (2). Il faut aussi prier au nom du Christ : « Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo hoc faciam » (3).

Il faut prier pour nous. Demander à Dieu le royaume du ciel, le reste nous sera donné par

(1) Luc. XI, 5-13.

(2) Matth. XXI, 22.

(3) Joan. XIV, 13 ; cf. XV, 16 ; XVI, 23-27.

surcroît. Il faut prier pour les autres hommes, jusques et y compris ceux qui nous persécutent et qui nous calomnient. Il faut surtout réciter le *Pater*.

Qu'on parcoure l'histoire de Notre Seigneur, on le verra prier, prier chaque jour, prier de longues heures; congédier les foules, pour aller se livrer à l'oraison dans la solitude de la montagne (1); s'émouvoir et prier au tombeau de Lazare (2), prier pour que la foi de Simon Pierre ne défaille point (3); prier à la Cène (4); prier à Gethsémani (5); prier sur la croix pour le pardon de ses bourreaux (6), pour obtenir que son Père ne l'abandonne pas (7), ou pour lui remettre son esprit (8).

(1) Matth. XIV, 23.
(2) Joan. XI, 33-42.
(3) Luc. XXII, 31-32.
(4) Joan. XVII, 1-26.
(5) Matth. XXVI, 36-43. Marc, XIV, 35-41; Joan. XII, 27.
(6) Luc. XXIII, 34.
(7) Matth. XXVII, 46; Marc. XV, 34.
(8) Luc. XXIII, 46.

L'histoire des apôtres, des disciples et des saints, est également éloquente et nous les montre puisant dans la prière les énergies surnaturelles exigées par les combats qu'ils avaient à livrer, et l'élan secret qui fit leur grandeur et leur sainteté.

67. — Tout différent est le spectacle que nous offrent la doctrine ou la vie des stoïciens. Quand il s'agit de la prière, comme de tout autre point de morale, il faut toujours distinguer le stoïcien logique, fidèle aux principes de sa philosophie, du stoïcien qui fait un moment abstraction des doctrines de son école pour écouter et faire parler le bon sens ou sa conscience naturelle.

Le premier réduit l'adoration de Dieu à un pur et simple acte de soumission nécessaire à l'évolution fatale de la nature universelle, en d'autres termes, de la substance divine elle-même ; en conséquence, il nie catégoriquement l'efficacité de la prière.

Le second ne saurait s'empêcher de reconnaître

le besoin naturel qui travaille l'homme, d'adorer et de prier Dieu ; il avoue même que ce sentiment humain a un caractère spontané et universel.

Ces deux hommes se trouvent en chaque philosophe stoïcien. Ils se trahissent dans l'*Hymne à Jupiter* de Cléanthe ; Diogène de Laërte subit alternativement leur influence (1) ; mais c'est surtout chez Sénèque qu'on en constate les fréquentes contradictions.

Ici, il invoque Dieu. Il veut aussi qu'on l'invoque, qu'on lui demande les qualités, la santé de l'esprit, la vigueur corporelle ; qu'on se le rende propice ; qu'on lui offre des actions de grâces quand on a obtenu une âme bonne (2). Prenons ses déclarations à la lettre et ne lui demandons pas trop de définir le Dieu auquel il nous invite à adresser prières et actions de grâces. Ailleurs, il s'élève contre les mêmes prières. Le destin suit son cours, écrit-il. Une

(1) *Op cit.*, l. VII, n. 119, 124, 134-156.

(2) Cf. *de Ira*, l. II, c 13 ; *Epist.* 10, 22, 76, 96.

fois qu'une chose est prédestinée, impossible d'y ajouter ou d'en retrancher quoi que ce soit : inutile donc la prière, inutiles les soucis (1). Le seul vrai bien, celui qui amène avec lui la vie bienheureuse, c'est la confiance en soi : or, ce bien nous pouvons nous l'assurer par nous-mêmes ; c'est errer que le souhaiter à quelqu'un ou le demander pour soi (2). Ailleurs, il enseigne que les dieux nous peuvent donner la vie et tout bien, sauf cependant la vertu par laquelle nous nous élevons par dessus le vulgaire : nous seuls pouvons nous rendre vertueux (3). Logiquement

---

(1) « Solvitur quod cuique promissum est ; cunt via sua fata, nec adjiciunt quidquam, nec ex promisso semel demunt : frustra vota ac studia sunt. Habebit quisque quantum illi dies primus adscripsit ; ex illo quod primum lucem vidit, iter mortis ingressus est accessitque fato propior ; et illi ipsi qui adjiciebantur adolescentiæ anni, vitæ detrahebantur ». *ad Marciam de Consolatione*, c. 21.

(2) Cf. *Epist.* 31.

(3) Cf. *de Beneficiis*, IV, c. 2 8 ; *Epist.* 41.

il faudrait donc conclure que nous pouvons demander à Dieu tout bien sauf la vertu.

En somme, à quoi bon prier, si le seul vrai bien vient de nous-mêmes et ne saurait nous être assuré ni par les autres, ni par Dieu ; si les autres biens ne sont bons que joints à la vertu dont nous sommes les auteurs ; si la divinité est soumise à des lois fatales dont il lui est impossible de remonter ou de modifier le courant ? Où sera, dans ce système, la prière d'adoration, de demande, d'actions de grâces ou de repentir ? Et s'il arrive au stoïcien de prier, pour obéir à la pente naturelle qui l'y invite, où sera l'humilité de l'esprit, la confiance du cœur apportées à cet acte ? Et quelle différence n'y a-t-il pas entre la prière du stoïcien et celle du chrétien ?

68. — Le chrétien traduit habituellement l'oraison qui s'élève de son cœur par des marques corporelles de religion qu'on appelle le culte extérieur. La morale lui commande ce culte, parce qu'il est nécessaire que l'homme prie tout entier

et fasse participer son corps comme son âme à l'expression de son adoration, qu'il prie comme membre social aussi bien que comme individualité; parce que ces marques extérieures sont la suite naturelle, le complément spontané des sentiments intérieurs qu'en retour ils renferment, excitent et perfectionnent.

L'homme a construit des temples pour y célébrer les cérémonies publiques de son culte, pour y rendre à Dieu les hommages corporels et sociaux qui lui sont dûs. Aussi voyons-nous tout le respect du Sauveur pour le Temple : il prie dans le Temple (1); il y enseigne (2); il y guérit : (3) il en chasse les vendeurs (4).

69. — Demandez aux stoïciens ce qu'ils pensent

(1) Matt. XXIV, 1; Marc. XI, 11, 27.

(2) Matt. XIII, 54; XXI, 23; Marc. XII, 35; XIV, 49; Luc. II, 46; XIX, 47; XX, 1; XXI, 37; Joan. VII, 14, 28; VIII, 2, 20; X, 23.

(3) Matt. XXI, 14.

(4) Joan. II, 14-17; Matt. XXI, 12-13; Marc. XI, 15-17; Luc. XIX, 45, 46.

du culte extérieur et des temples. Ils vous répondront deux choses : la première, c'est qu'en *théorie*, toutes ces marques extérieures de culte sont vaines. Si Dieu est en nous-mêmes, si le vrai, le seul bien, la vertu, est en notre pouvoir et dépend de nous, à quoi bon lever les mains au ciel, ou demander aux gardiens du temple de nous laisser approcher de l'oreille de la statue du Dieu pour en être mieux entendus (1) ? Quant aux temples, Néron décrète, pour une raison enfantine, qu'il n'en faut plus construire (2).

Ils vous répondront secondement qu'en *pratique*, il faut se conformer aux usages reçus et produire extérieurement des actes religieux que la conscience et la science intérieure ni ne justifient,

(1) « Non sunt ad cœlum elevandæ manus, nec exorandus æditũus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te Deus, tecum est, intus est... bonus vir sine Deo nemo est... In unoquoque virorum bonorum

Quis Deus incertum est, habitat Deus ». *Epist.* 41.

(2) Cf. Plutarque, *de Natura deorum*, l. III, c. 2.

ni n'approuvent : « Quæ omnia sapiens servabit tanquam legibus jussa non tanquam diis grata : » telle est la règle posée par Sénèque et la raison qu'il en donne c'est : « cultum ejus (divinitatis) magis ad morem quam ad rem pertinere (1) ».

---

(1) *Fragm.* XII, (edit. Haase, Leipzig, 1872), ex S. Aug. *de Civit. Dei*, l. VI, c. 10.

CHAPITRE VI

DIFFÉRENCES SECONDAIRES

L'amour de soi-même

CHAPITRE VI

Différences secondaires

L'AMOUR DE SOI-MÊME

70. — Après l'amour de Dieu, l'amour de soi : amour très naturel et spontané qui se trouve à tous les étages de la vie, au moins sous la forme de l'instinct de conservation et de résistance aux influences externes, délétères et dissolvantes.

Chez l'homme, ce sentiment est raisonnable et raisonné ; il naît de la conviction de chacun de n'être pas un moyen, mais une fin ; d'être une personne, non une chose. Il engendre le respect de soi-même.

La grâce l'a ennobli et sanctifié aussi bien que toutes nos autres inclinations naturelles. Le chrétien voit en lui-même l'image, la participation

lointaine, mais réelle de la nature divine ; en s'aimant, c'est Dieu imité, participé, qu'il aime ; son amour tourne à l'amour de Dieu et en prend quelque caractère et quelque élévation. De même son amour de Dieu tourne à l'amour de soi-même : car le chrétien considérant que Dieu par l'acte où il s'aime, aime simultanément toutes les créatures émanées de sa bonté, lui aussi veut aimer Dieu comme Dieu aime Dieu, c'est-à-dire aimer du même coup Dieu et tout ce qui en porte l'image et l'empreinte. En un mot, chez le chrétien, l'amour de soi enferme l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu enferme l'amour de soi et de tout le créé : sublime simplicité de la surnaturelle charité.

I

DEVOIRS ENVERS L'AME ET LE CORPS DANS LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

71. — De l'amour de nous-mêmes naît l'obligation stricte de perfectionner notre personnalité, de nous exercer à la vertu, de nous rapprocher de l'idéal d'où nous sommes sortis, de nous rendre parfaits comme notre Père céleste est parfait et autant qu'il est possible au fini d'imiter l'infini. Pour atteindre un idéal aussi glorieux, l'homme est tenu de maintenir et de respecter l'ordre des fins auxquelles sa nature est soumise; de subordonner la recherche des fins secondaires et accidentelles, à la poursuite nécessaire de la fin suprême et substantielle. En d'autres termes, il doit se vaincre soi-même, dominer toutes les

activités de sa nature, chercher dans la pratique des vertus, particulièrement de l'humilité et de la charité, le triomphe de l'esprit sur la matière, de l'intelligence sur la sensibilité, de la liberté réglée par la raison sur les appétits désordonnés : tout cela au prix, s'il le faut, des souffrances, des déboires, des humiliations, des persécutions, de la mort même.

72. — Une autre conséquence naturelle du devoir de nous aimer nous-mêmes, c'est l'obligation de conserver notre vie corporelle : condition essentielle de l'accomplissement des autres devoirs.

L'obligation de nous conserver ne saurait être absolue et suprême, c'est-à-dire au-dessus de toute exception, puisque la vie de ce monde n'est pas le bien suprême et absolu. La vie terrestre et actuelle pour le chrétien n'a, en effet, qu'une valeur relative qui se mesure à son rapport avec la vie céleste et future : elle est un voyage, un pèlerinage vers la cité éternelle ; ses conditions

doivent donc être déterminées par les conditions mêmes du but à atteindre. Tout doit être ordonné vers ce but : plaisirs et douleurs, richesses et pauvreté, joies et tristesses, faveurs et traverses de la fortune, santé et vie même. C'est dire que le sacrifice de la vie est quelquefois nécessaire, et cela, sans aller à l'encontre de l'amour que chacun doit se porter.

« Je suis le bon pasteur, dit le Christ ; le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis » (1). L'ami n'a pas de meilleur moyen de prouver à son ami combien il l'aime, que de mourir pour lui (2).

L'apostolat, comme le dévouement du pasteur pour ses brebis, de l'ami pour son ami, doit aller lui aussi jusqu'au sacrifice de la vie, jusqu'à l'immolation du calvaire ; et la vocation d'apôtre dont N. S. a gratifié ses meilleurs disciples, fut en même temps la vocation du martyre.

73. — Si N. S. veut que les siens soient dis-

(1) Joan. X, 11.
(2) Joan. XV, 13.

posés à renoncer à la vie présente quand le salut éternel l'exigera, il entend aussi qu'ils acceptent tous les jours de leur vie, souffrances, peines, persécutions pour l'amour de lui et pour l'espoir de la récompense.

Efficacité de la douleur, amour de la douleur : c'est un caractère distinctif de la doctrine du Christ. Aucun païen ne s'est élevé jusqu'à ce concept de la souffrance, occasion et source de joie et de jouissance interne ; aucun ne le pouvait, le paganisme ayant perdu la notion de la fin dernière de l'homme. Il n'en va pas de même du vrai chrétien pour qui cette vie, par ses épreuves et ses expiations, est une cause de jouissance : plus il souffre et plus il jouit, puisqu'ainsi il mérite davantage et se tresse une plus riche couronne. Les écrits et les actes des apôtres sont pleins de cette doctrine, et nous ne nous attarderons pas à rapporter toutes les preuves qu'ils nous en ont laissées. Chaque fois qu'il leur fut donné de souffrir pour le nom du Christ, *ibant gaudentes ;* quand, après une vie de travaux et

de souffrances, on les condamnait au martyre, *ibant gaudentes*, dans la joie, non la joie superbe de l'orgueil, mais celle de l'humilité qui se défie d'elle-même et se confie en Dieu dont la récompense est certaine.

74. — Autant le christianisme exalte l'héroïsme de la mort subie pour le Christ et la foi, autant il condamne la lâcheté du suicide.

Il y voit une forfaiture à la Providence divine, aux instincts légitimes et naturels de l'homme, enfin aux devoirs sociaux. La Providence nous a placés en cette vie avec une mission à remplir, une course déterminée à fournir, une épreuve à subir : elle seule en peut déterminer le terme et mettre fin au mandat qu'elle nous a confié ; déserter le champ de la lutte avant la fin, c'est violer les droits les plus sacrés, ceux de notre créateur et sauveur ; c'est nier le domaine de Dieu sur notre existence. Notre nature spontanément et légitimement désire vivre et tend à se conserver ; le suicide va à l'encontre de cette

tendance originelle et toute juste. Ne blesse-t-il pas aussi gravement la conscience sociale, en donnant aux autres hommes un tel exemple de désertion, d'immoralité et d'injustice?

Si le christianisme défend de supprimer volontairement la vie du corps, c'est qu'il attribue à cette vie corporelle un rôle véritable dans la mission de l'homme, dans le pèlerinage du chrétien ; c'est que le corps par lui-même est un bien dont il faut savoir user raisonnablement et suivant sa nature et sa subordination à l'âme; c'est que, par la grâce, ce corps a reçu une sanctification, une bénédiction surnaturelle qui l'a fait temple de l'Esprit-Saint et membre du Christ. Ne savez-vous pas, écrit S. Paul aux Corinthiens, que vos corps sont les membres du Christ? Ne savez-vous pas que vos corps sont les temples de l'Esprit-Saint qui est venu de Dieu en nous? Ne savez-vous pas que vous n'êtes pas vôtres, puisque vous avez été rachetés à grand prix? Glorifiez-donc Dieu dans votre corps (1).

(1) « Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt

Le respect du corps, et en lui la glorification de Dieu et du Christ, les soins nécessaires de la vie corporelle : tels sont les principaux devoirs imposés par S. Paul aux chrétiens en des termes d'une majesté et d'une élévation inimitables : « Les maris doivent aimer leurs femmes *comme leurs propres corps*. Qui aime sa femme s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair, mais il la nourrit et l'entretient, comme fait le Christ pour l'Église ; parce que nous sommes membres de son corps, de sa chair et de ses os » (1).

Christi ? Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti qui in vobis est, quem habetis a Deo et non estis vestri ? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro ». I Cor. VI, 15, 19, 20.

(1) « Viri debent diligere uxores suas *ut corpora sua*. Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit, nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed *nutrit et fovet eam*, sicut et Christus Ecclesiam ; quia *membra sumus corporis ejus*, de carne ejus et de ossibus ejus ». Eph. V, 28-30.

II

DEVOIRS ENVERS L'AME ET LE CORPS DANS LA MORALE STOÏCIENNE

75. — Les stoïciens se sont prononcés sur tous ces points : ils ne nous ont pas laissé ignorer ce qu'ils pensaient du corps et de l'âme, de la vie, de la mort et de nos devoirs sous ce rapport.

Le corps n'obtient pas grâce devant eux et doit se passer de leur estime. Posidonius l'appelle une chair inutile et sans vigueur, bonne tout au plus à recevoir des aliments (1). Pour Sénèque, c'est un animal lâche et paresseux (2); un poids

(1) « Inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius ». *Epist.* 92.

(2) «... animal iners ac marcidum...» *Ibid.*

qui appesantit l'âme (1); une chaîne qui l'entrave (2); une prison, un ergastule qui l'enferme (3); un séjour nuisible (4). Le mépriser, c'est faire preuve de liberté (5). Il est vrai qu'ailleurs, écoutant son bon sens, il recommande le soin raisonnable du corps, et confesse que nous avons pour lui un amour naturel. « J'avoue, dit-il, que nous aimons naturellement notre corps et que nous

---

(1) « Corpus hoc animi pondus ac pœna est ». *Epist.* 65.

(2) « Major sum et ad majora genitus quam ut mancipium sim corporis mei, quod equidem non aliter aspicio, quam vinculum aliquod libertati meæ circumdatum ». *Epist.* 65.

(3) « Corpusculum hoc, custodia et vinculum animi », *ad Helviam matrem de Consolatione*, c. 11 — « Non consolabimur tam triste ergastulum ». *de Ira*, l. III, c. 15.

(4) « Non est quod ad sepulcrum filii tui curras; pessima ejus et ipsi molestissima istic jacent ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegumenta corporum ». *Ad Marciam de Consolatione*, c. 25.

(5) « Imago dumtaxat filii tui periit et effigies non

devons le traiter avec quelque indulgence, parce que nous en sommes les tuteurs, mais non pas les esclaves... Je veux bien que l'on en prenne tout le soin possible : mais à condition de l'abandonner au feu, lorsque la raison, la dignité et la foi le demanderont (1) ».

---

simillima, ipse quidem æternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus. Hæc quæ vides ossa circumjecta nobis, nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebræque sunt. Obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus. Omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat ». *Ad Marciam de Consolatione*. c. 24. — « ... animum qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa quorum fuit ». *Epist.* 65.

(1) « Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem ; fateor nos hujus gerere tutelam ; non nego indulgendum illi : serviendum nego... agatur ejus diligentissime cura, ita tamen ut, quum exiget ratio, quum dignitas, quum fides, mittendum in ignes sit ». *Epist.* 14.

Il n'y a donc pas ici déjà similitude de doctrine entre le stoïcien et le chrétien.

Ce que le Portique enseigne de l'âme, de nos devoirs envers elle, nous l'avons vu plus haut; nous avons dit comment, confondant deux ordres très distincts, il fait une même chose de la science et de la vertu, de la sagesse et de la perfection morale, et comment il place en elles la fin suprême, la plus haute jouissance, le meilleur prix des efforts humains. Il en résulte que nous avons un seul grand devoir : celui d'acquérir la science, d'en faire l'unique bien ; et pour cela nous nous suffisons à nous seuls. Inutile de refaire ici une comparaison qui saute aux yeux de tous et que nous avons déjà établie.

76. — Il y a surtout trois questions où l'opposition des deux morales, au sujet de l'amour de soi, apparaîtra clairement : ce sont celles du mépris de la vie, du mépris de la mort, du suicide.

Le stoïcien veut qu'on méprise la vie : il voit

dans cet acte un signe incontestable, le plus éloquent de tous, d'une âme forte et virile; un moyen suprême et inviolable de se soustraire à quelque sujétion que ce soit, et d'affirmer une libre volonté.

77. — Le mépris de la vie entraîne celui de la mort. Sénèque conseille pendant la vie de ne pas se préoccuper de la mort, de montrer la plus entière insouciance à son égard; puis, le dernier moment venu, de l'affronter sans sourciller, de l'accueillir sans effroi et sans émotion (1). Il nous donne ses raisons :

La mort n'est-elle pas la loi universelle, et s'y soumettre n'est-ce pas se mettre en harmonie avec tous les êtres? N'est-ce pas aussi s'éviter tout ennui, toute crainte pour la vie et s'assurer le calme le plus désirable? Qui ne craint pas la mort, ne craint rien d'autre; il est insensible à tout et ses jours s'écoulent dans la plus grande

(1) *Epist.* 4, 24; *Natural. quaest.*, l. II, c. 59; l. III, c. 1; l. VI, c. 32.

paix. L'enfant, le fou voient d'un œil indifférent la mort les abattre. Serons-nous, nous les raisonnables et les sages, d'une moindre intrépidité, d'une vertu plus chancelante ? Le flambeau n'est pas dans une situation moindre pour être éteint. Soyons convaincus que la mort ou bien nous plonge dans le néant, et alors que craignons-nous? ou bien nous ouvre une existence qui ne sera pas pire que celle-ci, et alors pourquoi s'en effrayer (1)?

78. — Il faut savoir pousser le mépris de la vie et de la mort jusqu'à l'héroïsme du suicide. Dans certains cas, le suicide prouve la force d'âme et l'énergie de la volonté. « S'il arrive au sage, dit Sénèque, beaucoup de choses qui troublent sa tranquillité, il se donne congé : il part lorsque la fortune commence à lui être suspecte. Le sage quittera la vie, comme on quitte un vêtement qui gêne ou qui ne sied pas. Quel sera plus tard le

(1) *Epist.* 36, 54, 65, 77, 117 ; *ad Marciam de Consolatione*, c. 19.

langage d'Épictète ? Quand Dieu ne te procure plus ce qui t'est nécessaire, il t'ouvre la porte et te donne le signal de la retraite. En général, souviens-toi que la porte est ouverte ; ne sois pas plus timide que les petits enfants ; car quand quelque chose cesse de leur plaire, ils disent : Je ne jouerai plus. Que peut-on ajouter à ces recommandations si explicites, si ce n'est peut-être ce mot de Marc Aurèle : Il y a de la fumée ici, je m'en vais (1) ».

79. — Les stoïciens ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes sur les motifs qui légitiment le suicide. Tantôt ils indiquent l'extrême nécessité comme raison suffisante : « Le nécessaire ne vous manquera pas, puisque la nature demande fort peu de choses et que le sage sait s'y accommoder. Mais, s'il tombe dans la dernière nécessité, il est en son pouvoir de s'en délivrer bientôt et de n'être plus à charge à lui-

(1) P. Montée, *Le Stoïcisme à Rome*, ch. IV.

même (1) ». — « C'est un grand mal de vivre en nécessité, mais il n'y a aucune nécessité de vivre en nécessité. Pourquoi n'y en a-t-il point? Il y a de toutes parts des chemins courts et aisés qui sont ouverts à la liberté » (2).

Tantôt la mauvaise fortune en général, et même la seule menace de la mauvaise fortune suffira pour justifier la désertion de la vie : « S'il arrive beaucoup de choses fâcheuses qui troublent son repos, le sage se donne congé et n'attend pas à l'extrémité. Mais aussitôt que la fortune *lui est suspecte*, il observe diligemment s'il n'est pas temps de quitter la vie. Il croit qu'il est

---

(1) « At necessaria deerunt! — Primum deesse non poterunt quia natura minimum petit; naturæ autem se sapiens accommodat. Sed, si necessitates ultimæ inciderint, jamdudum exsiliet e vita et molestus sibi esse desinet ». *Epist.* 17.

(2) « Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viæ multæ, breves, faciles ». *Epist.* 12.

indifférent si c'est lui ou quelque autre qui soit l'auteur de sa fin ; si c'est plus tôt ou plus tard, il ne s'afflige pas comme s'il avait à faire une grande perte » (1).

La vieillesse et la maladie, surtout quand elles altèrent les fonctions, rendent inhabiles à toutes sortes d'emplois et dépriment la raison, décideront aussi le stoïcien à en finir avec la vie (2).

(1) « Simul atque occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se ; nec hoc tantum in necessitate ultima facit ; sed quum primum illi cœpit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit numquid illo die desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat ; tardius fiat an citius, non tanquam de magno detrimento timet ». *Epist.* 70.

(2) « Si cœperit (senectus) concutere mentem, si partes ejus convellere, si mihi non vitam reliquerit, sed animam ; prosiliam ex ædificio putri ac ruenti. Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo ; non afferam mihi manus propter dolorem : sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur ». *Epist.* 58.

La mort permet à l'esclave fatigué de son maitre de reprendre sa liberté ; et c'est précisément cette pensée du droit au suicide qui adoucira les peines de la servitude quelle qu'elle soit, puisque l'on est assuré qu'à chaque instant, on peut procurer sa délivrance (1).

D'autres fois, on fait des réserves et on exalte la vertu de celui qui sait rester serein, maître de lui-même au milieu des plus grandes peines : on lui indique pour cela un double moyen : retrancher la crainte de l'avenir et le souvenir des maux passés : ceux-ci ne nous touchent plus, l'autre ne nous touche pas encore (2).

(1) « Hæc (mors) servitutem invito domino remittit, hæc captivorum catenas levat... non est molestum servire ubi, si domini pertæsum est, licet uno gradu ad libertatem transire ». *Ad Marciam de Consolatione*, c. 20.

(2) « Circumcidenda duo sunt : et futuri timor et veteris incommodi memoria : hoc ad me jam non pertinet, illud nondum. In ipsis positus difficultatibus dicat :

.... Forsan et hæc olim meminisse juvabit.

Quoi qu'il en soit et quelques motifs que l'on exige pour l'autoriser, il n'en reste pas moins que le stoïcisme permet, conseille, ordonne même le suicide.

Le suicide selon lui est un acte raisonné : c'est une conséquence des principes moraux de l'école : cette vie n'ayant de valeur que par elle-même, la vertu, c'est-à-dire la sagesse, en étant le seul vrai bien, la vie future étant niée avec tout son accompagnement de sanctions morales, il fallait en venir là ; le suicide devait paraître rationnel et logique. Par contre, il ne pouvait réclamer l'excuse qu'on donne au suicide du malade intellectuel, de l'irresponsable ; le stoïcien qui met fin à ses jours est entièrement responsable.

80. — L'opposition entre le stoïcisme et le christianisme au sujet de l'amour de soi paraît donc manifeste.

Toto contra illum pugnet animo, vincetur si cesserit; vincet si se contra dolorem suum intenderit ». *Epist.* 78.

Le chrétien respecte son corps, le stoïcien le méprise.

Le chrétien connait le prix de la vie, il sait qu'elle peut lui valoir une éternité de bonheur, il l'estime à cause de cela, il la conserve à cause de cela et, quand il la sacrifie et la laisse immoler par d'autres, c'est toujours à cause de cette récompense infinie qu'il attend ; le stoïcien méprise encore la vie.

Le chrétien craint la mort, y songe souvent, la prépare, car il sait qu'elle est une porte, une entrée qui mène à une vie sans fin de joie ou de douleur inexprimables; le stoïcien méprise la mort.

Le chrétien sait qu'il a été mis ici-bas pour y remplir sa mission providentielle et y gagner le ciel ; il sent sa dépendance à l'égard de Dieu : il appartient à Dieu, et ne se croit pas autorisé à supprimer l'existence que Dieu lui a confiée et dont il lui demandera compte. Le chrétien ne se suicide jamais, le stoïcien se suicide.

Le chrétien est humble, défiant de lui-même,

confiant en Dieu ; il s'aime, mais ce qu'il aime en lui, c'est Dieu, c'est l'image de Dieu, ce que Dieu lui a donné, lui conserve, et consacre dans l'éternité. Le stoïcien s'aime dans un orgueilleux égoïsme ; c'est lui-même, ce qu'il vaut, la sagesse obtenue par ses propres efforts qu'il estime et qu'il aime.

Le chrétien mourant pour sa foi, va au-devant de la mort avec calme, avec une intrépidité sereine, avec joie même ; soumis à tous les genres de tortures, il les traverse victorieusement, souriant à la souffrance, tendant les bras à la mort, pardonnant à ses bourreaux, demandant à Dieu de les bénir, de leur envoyer sa grâce et ses bienfaits. Le stoïcien en face de la mort est sombre et méprisant, rempli d'une colère féroce. S'il se suicide pour échapper à une condamnation à mort, il cherchera le suicide le plus doux, maudira ses adversaires, méprisera la vie et la mort, les hommes et la destinée. — C'est que le chrétien est inspiré par l'humilité et la charité ; l'humilité qui lui fait mettre sa confiance en Dieu et qui le

rend fort de la force de Dieu même ; la charité, qui lui inspire l'amour de Dieu et de tout et tous pour Dieu, et qui lui fait pardonner à ses bourreaux. C'est, au contraire, que le stoïcien puise son courage dans un froid égoïsme, dans un orgueilleux mépris de tout : orgueilleux, il ne se fie qu'à lui-même ; méprisant, il dédaigne et hait les autres. La vraie force, celle qui nous fait vaincre tous les obstacles et la mort même pour l'accomplissement du devoir, est l'apanage du chrétien ; le stoïcien n'est pas un vaillant, c'est un déserteur.

On ne saurait avoir deux portraits plus contradictoires.

81. — Et comment le stoïcien ne contredirait-il pas le chrétien, puisqu'il se contredit lui-même ? Un seul exemple le prouvera suffisamment.

Pour le stoïcien, le bien suprême, la fin dernière de l'homme, c'est la pratique de la vertu, c'est-à-dire la sagèsse, la science la plus complète que possible de cette vie. Or, pour cela, il faut

vivre ; la vie est la première condition, le *substratum* nécessaire de toute tendance vers cette vertu et cette science. Renoncer à la vie, c'est renoncer au bien suprême, c'est se mettre dans l'impossibilité de l'atteindre et de poursuivre la fin ultime de l'homme. Or, se mettre volontairement et définitivement en dehors de la voie qui mène à la fin dernière, est la plus grande faute qui se puisse commettre. Le suicide conseillé par le stoïcisme est donc en opposition directe avec ses principes premiers.

Il y aurait bon nombre d'autres contradictions à signaler entre le stoïcien logique et le stoïcien sincère, entre le stoïcien philosophe et le stoïcien de bon sens. Nous avons déjà trop montré ce caractère de la morale du Portique pour avoir besoin d'y insister davantage.

CHAPITRE VII

DIFFÉRENCES SECONDAIRES

L'amour de soi-même (suite)

CHAPITRE VII

Différences secondaires

L'AMOUR DE SOI-MÊME (suite)

AUSTÉRITÉ DE LA VIE

82. — On a prétendu trouver aussi des traits de ressemblance entre l'ascèse stoïcienne et la pénitence chrétienne, entre la frugalité du stoïcien et la mortification du chrétien.

La pénitence ou mortification chrétienne, vertu qui reçoit divers noms suivant qu'elle réprime l'une ou l'autre de nos inclinations perverses, part d'un principe surnaturel et tend vers une fin pareillement surnaturelle.

Le dogme de la Rédemption nous enseigne que le Christ a satisfait pour tous les hommes ;

mais cette satisfaction, bien que surabondante, ne nous est cependant appliquée qu'autant qu'avec l'aide de la grâce divine, nous nous efforçons de nous unir à Jésus, d'imiter ses œuvres satisfactoires. Nous devons accepter et souffrir, généreusement et librement, la peine temporelle dans le but de compenser avec les mérites de Jésus-Christ l'injure faite à Dieu par nos fautes, de racheter par cette souffrance la peine éternelle que nous avons méritée, et de nous rendre dignes de jouir sans fin du bien suprême et absolu. Il est, en effet, très juste que l'homme, dont les fautes proviennent d'un désir désordonné de jouissance, les expie par le contraire de la jouissance, c'est-à-dire par la peine et la douleur : peine et douleur d'aucun prix par elles-mêmes, mais d'une immense valeur, quand elles viennent se fondre avec les expiations du Sauveur.

Ainsi la pénitence, la mortification chrétienne, n'est jamais sans quelque peine. Elle nous rend semblables au Christ, fortifie notre âme, purifie nos affections, nous détourne de l'amour excessif du

plaisir, nous habitue à considérer et à accueillir la douleur comme une source d'expiation et de mérite, et comme un remède souverain aux maux de notre vie morale. La pénitence chrétienne, en nous formant aux nobles aspirations et aux généreux efforts, en nous haussant au-dessus des plus entraînantes inclinations de notre nature, donne à la conduite morale une vitalité, un entrain, une ardeur de plus en plus parfaits.

Telle est la mortification chrétienne, celle que prêchait et pratiquait S. Jean-Baptiste, lorsqu'il donnait au désert le baptême de la pénitence (1); celle dont N. S. a fait l'accompagnement de sa vie et l'objet de sa prédication (2); celle que les apôtres ont enseignée par leurs discours et surtout par leurs actes (3).

83. — Sénèque, dont les œuvres sont l'expres-

---

(1) Matth. III, 1-4; Marc. I, 4, 6; Luc. III, 3, 8.

(2) Marc. I, 13-15; Matth. IV, 2; Luc. IV, 2; XIII, 3, 5.

(3) Rom. VIII, 13, 17; XII, 1; Gal. V, 24; Col. III,

sion la plus nette et la plus autorisée de la morale stoïcienne, recommande d'abord une grande frugalité, la tempérance, l'austérité, la sobriété, l'abstinence même : « Gardez, dit-il, ce régime de vivre qui est fort salutaire. Donnez seulement à votre corps ce qui suffit pour se bien porter. Il faut le traiter un peu durement de peur qu'il ne soit pas assez soumis à l'esprit. Ne mangez que pour apaiser la faim et ne buvez que pour éteindre la soif. Ne cherchez dans votre habit qu'à vous défendre du froid, et en votre logement qu'à vous mettre à couvert des injures de la saison. Songez qu'il n'y a rien en vous de considérable que l'esprit, lequel étant grand, tout doit lui paraître petit » (1).

4-5 ; I Cor. IX, 27 ; II Cor. IV, 10 ; II Petr. I, 6 ; Apoc. II, 5, 16, 21-22 ; III, 19 ; IX, 20-21 ; XVI, 9-11.

(1) « Hanc ergo sanam et salubrem formam vitæ tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonæ valetudini satis est. Durius tractandum est, ne animo male pareat. Cibus famem sedet, potio sitim extinguat,

Avec cette austérité et cette modération en toutes choses, Sénèque aime qu'on recherche la solitude : non pas qu'elle donne la vertu par elle-même, mais parce qu'elle évite une foule d'occasions de vice et qu'elle permet la culture de l'esprit et la pratique de la sagesse : « Je crois bien que la solitude n'inspire point l'innocence, écrit-il à Lucilius, et que les champs n'enseignent point la frugalité, mais les vices cessent dès qu'ils n'ont plus de spectateurs, leur fin principale étant de paraître et d'être regardés » (1). Et ailleurs : « Il faut souvent se retirer en soi-même, car la société de ceux qui ne nous ressemblent pas, trouble l'harmonie de notre âme, réveille

vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta corpori. ...Cogitate nihil præter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est ». *Epist.* 8.

(1) « Non est per se magistra innocentiæ solitudo nec frugalitatem docent rura ; sed ubi testis ac spectator abscessit, vitia subsidunt quorum monstrari et conspici fructus est ». *Epist.* 94.

les passions, irrite toutes les plaies du cœur qui ne sont pas bien fermées » (1).

Cependant il ne veut pas qu'on exagère la recherche de la solitude, mais qu'on sache la tempérer de vie active et la mêler de relations sociales : « Il faut néanmoins entremêler, alterner ces deux choses, la solitude et le monde. La solitude nous fera désirer les hommes, et le monde, nous-mêmes. L'une sera le remède de l'autre. La solitude nous guérira de l'aversion pour la foule ; la foule, des ennuis de la solitude » (2).

Enfin Sénèque conseille de ne pas toujours tendre l'esprit par l'étude, mais de savoir le re-

(1) « Multum et in se recedendum est, conversatio enim dissimilium bene composita disturbat et renovat affectus et quidquid imbecillum in animo nec percuratum est exulcerat ». *de Tranquillitate animi*, c. 17.

(2) « Miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia. Illa nobis faciet hominum desiderium, hæc nostri, et erit altera alterius remedium ; odium turbæ sanabit solitudo, tædium solitudinis turba ». *de Tranquillitate animi*, c. 17.

poser de temps en temps pour en conserver les forces par de sages relâches : « Il ne faut pas toujours tenir l'esprit tendu vers la même chose : il faut quelquefois le ramener au plaisir. Socrate ne rougissait pas de jouer avec des enfants. Caton réjouissait par le vin son esprit fatigué des affaires publiques... Il faut donner des relâches à l'esprit ; après le repos il se relève plus fort, plus ardent. De même qu'il ne faut pas trop exiger d'un champ fertile, car une fécondité toujours active l'épuiserait bientôt ; de même un travail assidu brise la vigueur de l'âme » (1).

(1) « Nec in eadem intentione æqualiter retinenda mens est, sed ad jocos revocanda. Cum puerulis Socrates ludere non erubescebat, et Cato vino laxabat animum curis publicis fatigatum... Danda est animis remissio ; meliores acrioresque requieti surgent. Ut fertilibus agris non est imperandum, cito enim illos exhauriet nunquam intermissa fecunditas ; ita animorum impetus assiduus labor franget ». *de Tranquillitate animi*, c. 17.

Ces conseils sur la frugalité et une certaine dureté dans la vie, sur l'amour de la solitude et sur l'étude de la sagesse tempérée par des alternatives de repos, sont extrêmement sages et nous sommes loin de les blâmer. Ils partent d'une droite raison et d'une prudente expérience. Mais on y chercherait en vain le souffle surnaturel. On n'y trouve pas ce principe, cette donnée, cette fin surnaturelle, qui expliquent toute l'ascétique chrétienne.

84. — La mortification du chrétien est un hymne et un sacrifice : un hymne, si on en considère le fondement et le terme, puisque basée sur l'idée de rédemption, inspirée par l'amour de Dieu, le désir de la récompense céleste, elle est une perpétuelle glorification du Christ Sauveur et du Dieu rémunérateur ; — un sacrifice, si on en saisit bien la nature ; car la mortification est souvent la recherche, l'acceptation au moins, toujours le support de la souffrance endurée pour sa valeur de réparation, d'expiation, de

sanctification : elle est une immolation de quelque chose de nous.

Du surnaturel on ne trouvera aucune trace dans la modération stoïcienne. La pensée d'une Rédemption basée sur la souffrance, d'un Dieu récompensant la douleur, en est écartée ; la bonté, la charité de Dieu n'y est nullement louée ou exaltée: ce n'est pas un hymne, c'est tout simplement la froide réglementation de nos actes dictée par une raison ayant pour devise: *Mens sana in corpore sano*: rien de transcendant, de divin, de mystérieux en tout cela. Ce n'est pas davantage un sacrifice : car, tandis que c'est la souffrance elle-même qui fait l'objet de la mortification du chrétien, elle qui est recherchée, aimée, embrassée pour ses fruits de purification et de perfectionnement, le stoïcien, lui, fuit la peine et la douleur ; ce qu'il cherche par la frugalité, c'est, dans une prudente modération, dans une constante sobriété, la préservation de cette gêne, de cette souffrance inséparable de tout excès, de tout acte désordonné et déraison-

nable. Ni son principe, ni sa fin, ni sa nature, ne font de la modération stoïcienne l'égale de la mortification chrétienne.

II

DE L'USAGE DES BIENS MATÉRIELS, INTELLECTUELS ET MORAUX

85. — L'opposition, pour être moindre entre les deux sagesses, au sujet de l'usage des biens de la fortune, est cependant encore très réelle.

Sans doute, dans le cours ordinaire des choses, l'Evangile n'exige pas que l'on se dépouille des richesses : comment serait-il possible de donner à manger à celui qui a faim, à boire à celui qui a soif, de vêtir celui qui est nu, de recueillir celui qui n'a aucun asile (1), si l'on s'est entièrement dépouillé? Non, on n'est pas tenu de se dépouiller, et si le Christ défend d'être l'esclave des ri-

(1) Matth. XXV, 35 sqq.

chesses (1), il n'interdit pas de s'en servir. Mais, étant donnés les périls, les inconvénients moraux de la fortune, l'homme peut certes la posséder, seulement il ne doit en user que pour bien faire : il doit, avant tout, se garder d'y attacher son cœur, d'en faire le but supérieur et principal de ses travaux. — Que s'il veut tendre à une perfection plus haute que l'ordinaire et la commune, alors on lui conseille d'abandonner toute propriété, de se réduire à l'état de complète pauvreté. Dans cette vocation, il s'habituera aux privations et s'exercera chaque jour à une plus entière pratique du dénuement religieux.

Telle est la doctrine du Christ qui naquit pauvre, vécut en pauvre, mourut pauvre, fut enseveli dans les bandelettes de la charité, et déposé dans le sépulcre d'autrui (2) ; telle aussi la

(1) Luc. XVI, 13.

(2) Luc. II, 7 ; Matt. VIII, 20 ; Luc. IX, 58 ; Matt. XXVII, 57-60 ; Marc. XV, 43-46 ; Luc. XXIII, 50-53 ; Joan. XIX, 38-42.

doctrine prêchée par les apôtres et fidèlement pratiquée par chacun d'eux.

86. — Les stoïciens ont un enseignement moins précis, flottant et plus d'une fois contradictoire en cette matière comme en tant d'autres.

En général, ils tiennent les richesses pour choses indifférentes qui ne sont ni biens ni maux : puisque les seuls biens sont les choses qui rendent la personne humaine moralement bonne et que les maux sont tout ce qui est incompatible avec la sagesse et la vertu. Or, rien de cela ne peut être dit de la fortune.

Et cependant Posidonius n'hésite pas à déclarer que les richesses sont un bien (1). D'autres pensent comme lui.

Sénèque, en mainte occurrence, fait le plus grand éloge de la pauvreté, et le procès en règle des biens de la fortune (2). A l'entendre, quicon-

(1) Diogène de Laerte, *op. cit.*, n. 102-104.
(2) *de Ira*, l. III, c. 33 ; *de Vita beata*, c. 18 ; *de Tranquillitate animi*, c. 11 ; *de Providentia*, c. 6 ; *ad Helviam de Consolatione*, c. 9-12 ; *Epist.* 5, 87.

que veut être sage doit être pauvre ou imiter le pauvre (1). L'homme est grand qui sait être pauvre au milieu des richesses, celui-là est plus en sécurité qui en réalité ne les possède pas (2).

M. Constant Martha fait justement observer que « Sénèque est évidemment préoccupé des murmures qu'on élevait à Rome contre son opulence. De là ces recommandations sur la pauvreté volontaire, de là ces apologies détournées où il insinue qu'il n'est pas l'esclave de ses richesses et qu'il apprend chaque jour à s'en passer. C'est pourquoi il parle sans cesse de ses exercices de pauvreté... Mais en s'exerçant à la pauvreté il ne veut pas qu'on imite ces riches qui, pour obéir à une mode du temps et après avoir épuisé toutes les richesses de l'ostentation, s'amusent à jouer à la pauvreté. A cette époque, la fatigue du luxe avait établi à Rome un usage bizarre. Les riches dans leurs magnifiques demeures, se ménageaient

(1) *Epist.* 17. Cf. *epist.* 18.
(2) *Epist.* 2.

un réduit qu'ils appelaient la *chambre du pauvre* où ils se retiraient à certains jours, pour y manger à terre dans des vases d'argile, pour y goûter en quelque sorte les délices inconnues de la privation et de la misère. Etait-ce pour rendre, par le contraste, du prix à l'opulence ou plutôt n'était-ce pas la dernière fantaisie de la satiété et de l'ennui aux abois ? Sénèque veut que cet exercice soit une expérience et non pas une imitation de la pauvreté » (1).

Ailleurs, nous le trouvons moins absolu et moins ennemi de la richesse. « Car le sage ne se croit indigne d'aucun présent de la fortune : il n'aime pas les richesses, mais il les préfère ; ce n'est pas dans son âme, c'est dans sa maison qu'il les reçoit ; il ne rejette pas celles qu'il possède, mais il les domine et veut qu'une matière plus ample soit fournie à la vertu. Or, comment

(1) Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*. La morale pratique dans les lettres de Sénèque, IV.

mettre en doute que, pour l'homme sage, il y ait plus ample matière à déployer son âme dans les richesses que dans la pauvreté ? Dans celle-ci, en effet, il n'y a qu'un seul genre de vertus qui est de ne pas plier, de ne pas être abattu : dans les richesses, au contraire, la tempérance, la libéralité, le discernement, l'économie, la magnificence, ont toutes une carrière ouverte... Cesse donc d'interdire l'argent aux philosophes : personne n'a condamné la sagesse à la pauvreté » (1).

---

(1) « Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat. Non amat divitias, sed mavult ; non in animum illas, sed in domum recipit, nec respuit possessas, sed continet et majorem virtuti suæ materiam subministrari vult. Quid autem dubii est quin hæc major materia sapienti viro sit, animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate? Quum in hoc unum genus virtutis sit, non inclinari, nec deprimi ; in divitiis, et temperantia, et liberalitas, et diligentia, et dispositio et magnificentia campum habeat patentem .. Desine ergo philosophis pecunia interdicere, nemo sapientiam paupertate damnavit », *de Vita beata*, c. 21-23.

87. — Si, quelqu'un a condamné la sagesse à la pauvreté, quelqu'un a dit à celui qui voulait atteindre à la perfection et au plus haut degré de la vertu : « Tu seras pauvre ; non seulement tu ne t'attacheras pas aux biens de la terre, non seulement tu ne chercheras pas à posséder ce que tu n'as pas, mais ce que tu possèdes, tu y renonceras, tu embrasseras la pauvreté, tu seras l'époux de la pauvreté : » et celui-là, c'est Jésus.

Sénèque dit : « La meilleure mesure de fortune est celle qui, sans tomber dans la pauvreté, ne s'en éloigne pas beaucoup » (1). — « Voulez-vous savoir les bornes que l'on doit mettre aux richesses? La première est d'avoir le nécessaire et la seconde ce qui suffit » (2).

(1) « Optimus pecuniæ modus est qui nec in paupertatem cadit, nec procul a paupertate discedit ». *de Tranquillitate animi*, c. 8.

(2) « Quis sit divitiarum modus, quæris ? Primus habere quod necesse est! Proximus, quod sat est. » *Epist*. 2.

La *mediocritas aurea*, l'état où l'on est à l'aise sans souffrir de la gêne et sans être encombré par les possessions : tel est l'idéal des stoïciens. François d'Assise, l'amant et l'époux de la pauvreté, réalise l'idéal des chrétiens. En résumé, l'idéal, là-bas, est la médiocrité ; ici, le dépouillement.

Il n'y a donc pas une si grande similitude de langage entre le Christ et le stoïcien : et même, supposé qu'en apparence, à prendre leurs paroles à la lettre, tous deux prêchent le détachement des biens de la terre, quelle différence ne rencontrons-nous pas dans l'esprit qui anime et inspire ces paroles de part et d'autre?

Cette différence peut se traduire en deux mots : Le stoïcien conseille le détachement pour une raison psychologique ; le chrétien le pratique pour une raison morale. Le motif qui justifie dans la philosophie stoïcienne le mépris des richesses, c'est moins le désir d'atteindre la fin dernière morale de l'homme, que la volonté d'assurer l'insensibilité de l'âme, le calme de l'esprit,

à l'encontre des coups de la fortune; celle-ci, en effet, d'un moment à l'autre, nous fait parfois passer par les extrémités des choses humaines, de la plus grande aisance à la dernière misère, et il importe de conserver au milieu de tout cela la sérénité de l'esprit. Et la preuve que la raison morale n'a pas grand poids dans cette théorie stoïcienne du détachement, c'est que si le philosophe juge qu'il ne lui est plus possible, faute de moyens d'existence suffisants, de garder la paisible tranquillité d'âme, il lui est permis de finir ses jours (1) et de renoncer ainsi au bien suprême de la vertu.

Au contraire, les raisons du renoncement chrétien sont toutes morales. Ce n'est pas par un hautain mépris de tout, mais par une sincère humilité et une grande défiance de lui-même qu'il craint les richesses et leurs appâts : c'est moins pour conserver la sérénité de l'esprit, que pour trouver dans le détachement des biens terrestres

(1) *Epist.* 2, 17, 20, 110.

ou dans le dépouillement total, le perfectionnement moral de l'âme et l'assurance des biens célestes.

Si le stoïcien cherche le calme de l'intelligence, le chrétien poursuit la force de la volonté et la liberté du cœur. Se détachant de la créature, il veut aimer son Dieu avec plus d'énergie, le servir plus entièrement et plus fidèlement. Enfin, si le stoïcien cherche à ne sentir ni la pauvreté, ni la richesse, le chrétien ne redoute pas les âpres jouissances du dénuement ; il va même souvent jusqu'à les vouloir et les choisir comme son partage ici-bas.

88. — Après les biens matériels, les biens intellectuels et moraux de l'esprit et de la volonté.

Au sujet des biens de l'intelligence : culture intellectuelle, science spéculative, beaux-arts, les stoïciens sont partagés. Les plus anciens, ceux d'avant Sénèque, cultivèrent les arts et la science purement contemplative et recherchèrent avec

amour les suprêmes raisons des choses. Pour les stoïciens de la seconde époque, pour Sénèque en particulier, la philosophie est science toute pratique : elle doit s'occuper et s'occupe d'établir les lois prochaines des actions. La science exclusivement spéculative, inutilité ; les beaux-arts, purs effets ou instruments de luxure (1).

L'Évangile, sans parler expressément de la nécessité, de l'importance et de l'utilité de la culture scientifique ou artistique — ce n'est pas son objet, — n'a cependant pas le plus petit mot qui trahisse l'indifférence, encore moins l'opposition aux recherches spéculatives ou à l'étude des beaux-arts. Et tous les textes de S. Paul que l'on prétend apporter à l'encontre, ne sont que la condamnation de la fausse science ou de la science païenne hostile à la religion, rien de plus. Nulle part rien qui ressemble aux défenses de Sénèque, relativement à la pédagogie intellectuelle.

(1) *de Beneficiis*, l. VII, c. 1 ; *de Brevitate vitæ*, c. 13-14 ; *Epist.* 45.

Les principes premiers de pédagogie morale stoïcienne ont été exposés plus haut. Nous avons dit comment, pour la philosophie du Portique, toutes les vertus morales ne sont qu'une variété, une forme particulière de la vertu par excellence, c'est-à-dire de la sagesse. Nous avons dit quel est le bien suprême, par conséquent quel est le fondement de toute formation morale chez les stoïciens. Nous avons fait ressortir la profonde opposition entre l'éthique stoïcienne et la chrétienne en cette matière. Nous n'y reviendrons pas.

89. — Il est bon, par ailleurs, de constater que, sur des prescriptions plus particulières, le stoïcisme a une réelle valeur et nous ne pouvons que l'applaudir quand il prescrit l'examen de conscience (1), la fuite des mauvaises compagnies et la fréquentation des hommes de bien ; quand il conseille d'imiter les modèles de vertu que

(1) Cf. Sénèque, *Epist*, 50, 68.

nous conserve l'histoire (1) ; quand il veut qu'on s'accommode aux conditions présentes de la vie (2) ; que, non content de faire le bien, chacun en contracte l'habitude (3) ; quand, enfin, il donne comme règle de conduite : ne jamais rien faire qui ne puisse souffrir des témoins (4) ; se comporter avec les hommes comme si on était vu de Dieu, et parler à Dieu comme si on était entendu des hommes (5).

Nous remarquerons seulement que ces préceptes ne sont pas exclusivement dûs à la morale stoïcienne ; que bon nombre de sages avant les stoïciens les ont professés et observés, qu'ils font partie du patrimoine de vérités commun à tous ceux qui ont pensé avec prudence. Sénèque n'hésite pas à en convenir. « Les anciens, écrit-il

(1) Cf. Sénèque, *de Vita Beata*, c. 18 ; *Epist.* 11, 25, 64, 67.

(2) Cf. Sénèque, *de Tranquillitate animi*, c. 10 ;

(3) Cf. Sénèque, *Epist.* 95.

(4) Sénèque, *Epist.* 25.

(5) Sénèque, *Epist.* 10.

à Lucilius, ont trouvé les remèdes qui sont propres pour les maladies de l'âme ; mais c'est à nous de chercher quand et comment il les faut appliquer » (1).

Nous observerons encore que ces mêmes préceptes prennent, dans la doctrine du Christ, un ton autrement élevé et un accent plus sublime : ils ont une fin d'ordre supérieur et sont ainsi ennoblis par leur destination surnaturelle. Ajoutons qu'ils font partie d'une vie morale où circule la grâce ; d'un édifice porté tout entier sur ces trois grandes colonnes : la foi, l'espérance, la charité dans le Christ, et par le Christ, en Dieu ; qu'enfin ils sont admirablement aidés et complétés par des institutions spéciales, surnaturelles et infaillibles, telles que les sacrements qui déposent dans l'âme chrétienne les vertus mêmes.

De toute cette économie chrétienne, de toute

(1) « Animi remedia inventa sunt ab antiquis ; quo modo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere ». *Epist.* 64.

cette pédagogie morale surnaturelle jaillit cette « novitas vitæ » si fermement promise par le Christ, prêchée par les Apôtres, cherchée par les chrétiens, affirmée par les saintes Écritures, renouveau d'âme, de sentiments et de pensées, d'institutions familiales et sociales qui fait l'honneur et la force de l'Église établie par le Christ.

III

SENSIBILITÉ ET INSENSIBILITÉ

90. — Une des qualités que la philosophie du Portique recommande le plus et dont les stoïciens sont le plus fiers, c'est l'insensibilité vis-à-vis de la douleur personnelle ou de la peine d'autrui. Ils aiment à se dire calmes et froids contre le tumulte des passions et maîtres de celles-ci. Pour mieux comprendre cette question, il est bon de rappeler quelques notions de philosophie psychologique et morale.

La nature humaine est le théâtre de faits nombreux qui se produisent chez elle simultanément ou successivement, avec ou sans subordination et dépendance des uns aux autres. La vie de l'homme est comme un drame immense où une

foule d'actions diverses, d'agents, de circonstances jouent leur rôle, mêlent leurs influences, et ourdissent la trame que la mort seule viendra rompre et finir. Ces faits si multiples peuvent se réduire à deux grandes classes : les faits passifs, les faits actifs.

Ceux que l'on nomme passifs, sont produits sous l'action de causes externes, qui mises en contact avec le sujet, le meuvent, lui impriment une impulsion, lui font sentir leur puissance. Ici, le sujet est donc patient ; il subit une action ; il est récepteur. Sans doute sous cette impulsion, il réagira, il exercera son activité propre ; néanmoins à cause du point de départ qui est extérieur, qui est l'action d'un agent étranger, le fait est dit passif.

Parmi ces faits passifs on cite les états de connaissance, soit sensible, soit intellectuelle, où l'objet extérieur a primitivement frappé la faculté, l'a éveillée, mise en mouvement, pour aboutir finalement à l'acte vital de la représentation. Mgr Salvatore Talamo appelle sensations les faits

de connaissance sensible, sentiments, ceux où se produit la connaissance intellectuelle. Sensations et sentiments enferment dans leur concept un double aspect, un double élément : la modification du *moi* résultant de l'impression de l'objet externe ; la représentation de l'objet, fruit de la réaction vitale du sujet. Sensation et sentiment se spécifient d'après leur objet, et se multiplient avec lui, et parce que plusieurs facultés éprouvent et produisent des sensations et des sentiments, que maints objets peuvent agir et agissent simultanément sur elles, il s'ensuit que, dans un même instant donné, l'homme est le sujet de multiples faits de ce genre, lesquels s'accompagnent, se renforcent, se combattent, s'entremêlent, dans une foule de combinaisons dont le tableau complet et l'énumération totale ne sauraient se faire.

A ces faits qui portent le nom de passifs, bien qu'ils contiennent une réelle activité, succèdent ceux que l'on appelle actifs parce qu'ils jaillissent des entrailles même du sujet où ils ont leur

raison d'être, leur principe et toute leur source : ce sont les appétits.

Nous avons vu que, dans toute sensation ou dans tout sentiment, il y a comme deux étapes fort distinctes quoique inséparables, et que la première de ces étapes, c'est la modification du moi. Malgré des apparences parfois opposées, provenant ou de la faiblesse de l'impression ou de l'habitude ou de l'excès d'activité d'une autre faculté, toute modification du moi produit plaisir ou douleur, jouissance ou souffrance, parce qu'elle est toujours ou conforme à la nature et au jeu normal des facultés, ou opposée à l'une et à l'autre. De ce double état de douleur ou de plaisir, naissent deux courants, deux tendances, deux aspirations : d'un côté les appétits qui cherchent à conserver, à fortifier ou à renouveler le plaisir, la jouissance et les faits qui en ont été l'occasion et la cause ; d'un autre côté les appétits qui tendent à supprimer, ou du moins à diminuer, à oublier tout ce qui fut source de douleur. Et ici encore multiplicité de tendances

et d'appétits qui varient avec les plaisirs ou douleurs perçus, les différentes gammes de ces impressions, et les inépuisables variétés de sensations et de sentiments où elles se manifestent.

Si l'on ajoute à cela que les objets par eux-mêmes attirent ou repoussent, que les sensations ou sentiments, en tant que représentatifs, présentent à l'âme ces objets avec leur attrait ou leur influence opposée, que de là naissent encore chez le sujet des appétits conformes à la nature de l'objet, on en conclura qu'une quantité innombrable d'activités se produisent et s'entrecroisent dans l'homme et que jamais chez lui l'instant suivant n'est la reproduction de l'instant précédent.

Enfin, il y a dans le corps toute une série de mouvements, les uns volontaires et réfléchis, les autres spontanés et réflexes, qui naissent des appétits et tendent à exécuter leurs désirs, à rechercher et à saisir le bien entrevu et désiré, à fuir et à repousser le mal perçu et craint.

Ceci est une pâle analyse psychologique des

états d'âme résultant de l'activité et de la passivité humaines. Au point de vue moral, nous dirons que l'imputabilité, que la moralité des actes humains n'existe que dans la sphère intellectuelle et qu'elle a pour limites les limites mêmes du jugement, de la raison et du libre arbitre. Donc sensations, perceptions, sentiments, connaissances, appétits, mouvements, ne sont imputables qu'autant qu'ils appartiennent par un point à la sphère de la libre raison : tout ce qui est en dehors de cette sphère, ne m'est pas imputable moralement ; mais je réponds en conscience de tout ce qui y entre et la constitue. Et, dans cette sphère, tout ce qui respecte et observe l'ordre de finalité de la nature humaine est moralement bon : tout ce qui va à l'encontre est moralement mauvais.

91. — Or, les anciens stoïciens entendaient par passion, toute inclination sensible apportant un trouble, un désordre dans notre nature et la série des fins qu'elle doit poursuivre et

atteindre (1). Sénèque distinguait dans les appétits humains: les maladies et les affections de l'âme: celles-là étaient des vices invétérés, celles-ci des mouvements répréhensibles et soudains, dont la répétition à la longue engendre les maladies spirituelles (2). Pour tous les stoïciens la passion était l'*appetitus non rectus*, la tendance désordonnée et contraire à la nature et à la droite raison. Aussi condamnaient-ils les passions et commandaient-ils au sage de s'en débarrasser (3).

Telle est la doctrine que les stoïciens, avec quelques petites contradictions, professent ordinairement. Prise en général, elle est fort louable. Les chrétiens aussi reconnaissent qu'il y a des appétits opposés à la raison, ils les appellent du nom de concupiscence et les combattent énergiquement.

---

(1) Cf. Cicéron, *Tuscul. disp.*, l. III, c. 2; l. IV, c. 6-17.

(2) Cf. *Epist.* 75.

(3) Cf. Sénèque, *de Ira*, l. I, c. 7-9, 16; *de Brevitate vitæ*, c. 10; *Epist.* 85, 116.

92. — Mais si ensuite on regarde de plus près, si on demande aux stoïciens de sortir de la théorie générale, pour indiquer par leur nom quelques passions dont ils veulent qu'on se délivre, alors le dissentiment apparait.

Le stoïcien n'entend pas que le sage craigne quoi que ce soit et il veut que l'on bannisse absolument toute crainte. La douleur ne trouve pas davantage grâce à ses yeux. Sans doute, on admet que le sage sent, mais il doit s'élever au-dessus du trouble qui nait de la douleur elle-même; il doit posséder l'ataraxie, l'impassibilité, l'indifférence totale. Du reste, comment ne pas être impassible et indifférent, quand on doute que Dieu soit distinct de l'universelle nature, quand on n'est pas sûr de la vie future, quand on est convaincu de la nécessité, de l'inexorabilité des lois fatales du monde, quand la douleur, par suite, parait absolument vaine et qu'on a pour suprême ressource le suicide? Aussi Sénèque prêche-t-il l'impassibilité, du moins, en théorie.

En fait, qu'un deuil le frappe lui ou ses amis

dans le plus vif du cœur et des affections, la théorie subit plus d'une entorse, et la loi générale plus d'une exception.

Celui qui est insensible à la douleur, qui n'en pâtit pas, ne doit pas compatir aux autres. Aussi la compassion, la sympathie, la miséricorde, sont exclues du Portique. On n'y admet que la clémence, c'est-à-dire la modération dans les châtiments, l'absence de cruauté et encore est-ce par égoïsme, non tendresse pour autrui.

Enfin, avec la crainte et la douleur, l'amour est également banni. Si l'on aimait, il faudrait bien souffrir et craindre avec l'ami et pour l'ami. Donc on n'aimera pas. « Panétius, à mon avis, écrit Sénèque (1), répondit bien à propos à un jeune homme qui lui demandait si le sage devait aimer:

(1) « Eleganter mihi videtur Panætius respondisse adolescentulo quidam quærenti : an sapiens amaturus esset ? » De sapiente, inquit, videbimus ; mihi et tibi « qui adhuc a sapiente longe absumus, non est com- « mittendum ut incidamus in rem commotam, impo- « tentem, alteri emancipatam, vilem sibi ». Sive enim

« Nous parlerons du sage une autre fois, dit-il. « Cependant il nous faut garder vous et moi, qui « sommes bien éloignés de cet état, de tomber « aux prises d'une passion si inquiète et si fu- « rieuse, qui ne tient compte de soi, et qui se « donne entièrement à autrui ». Car si l'objet que nous aimons nous regarde, nous sommes attirés par sa douceur; s'il nous méprise, nous sommes échauffés par son orgueil. Ainsi, en amour, et la facilité et la difficulté sont également préjudiciables ».

93. — Qu'on oppose à cela la morale chrétienne qui tient ces divers sentiments pour indifférents en soi, pour bons ou mauvais, suivant qu'ils sont appliqués à des objets bons ou mauvais, en vue de fins bonnes ou mauvaises, dans des circonstances bonnes ou mauvaises; qui approuve la crainte de Dieu et l'appelle le commencement de la sagesse;

---

nos respicit, humanitate ejus irritamur, sive contempsit, superbia accendimur. Æque facilitas amoris quam difficultas nocet ». *Epist.* 116.

qui ne se montre pas intraitable à la douleur, ni insensible à la peine d'autrui ; qui trouve dans l'amour un levier puissant de bien, d'énergie et de vertu, et qu'on cherche où est l'accord.

Qu'on médite la vie de Jésus, du Jésus qui dit *Misereor super turbam* (1); qui s'attendrit à la vue de la veuve de Naïm et lui ressuscite son fils (2); qui s'émeut en présence du lépreux et le guérit (3); qui frémit en esprit au tombeau de Lazare et rend la vie au frère de Marthe et de Madeleine (4); qui pleure sur Jérusalem (5) et console ses filles (6); qu'on relise la scène du Jardin des Oliviers (7) et qu'on dise si Jésus fut un stoïcien.

Qu'on dise encore si Pierre et Paul sont des

(1) Marc. VIII, 2. Cf. VI, 34 ; Mat. IX, 36.
(2) Luc. VII, 13.
(3) Marc. I, 41.
(4) Joan. XI, 33-35.
(5) Luc. XIX, 41-42.
(6) Luc. XXIII, 27-28.
(7) Marc. XIV, 33. Matth. XXVI, 37. Cf. Hebr. V, 7.

stoïciens, quand le premier cherche dans des flots de larmes les consolations de son repentir et le remède à sa trahison (1); quand le second veut qu'on pleure avec ceux qui pleurent (2) et donne en mainte occasion des preuves de sa tendresse, de son amour et de sa sensibilité.

94. — Terminons ce chapitre par le jugement suivant de M. Constant Martha (3). « Malgré certaines réserves, il faut avouer que cette impassibilité et cette morgue stoïciennes sont fastidieuses, qu'elles ne peuvent servir à l'amélioration des mœurs, et, si on ne trouvait dans Sénèque que de ces tirades surhumaines, personne ne s'aviserait de montrer combien son ouvrage peut servir à une éducation morale.

» Que le divin modèle du Christianisme est plus humain et plus accessible! Jésus n'est pas impassible, il est soumis aux maux de l'humanité;

(1) Luc. XXII, 72 ; Matth. XXVI, 75 ; Marc. XIV, 72.

(2) Rom. XII, 15. Cf. I Cor. IX, 22 ; II Cor. II, 4.

(3) *Loco citato.*

il en a les tentations (1) et les défaillances (2). Il a une mère, des amis, des disciples ; s'il ne succombe pas à ses faiblesses, il les ressent. Il souffre, il est pauvre, humilié, mis en croix ; il meurt pour ressusciter, mais il meurt. C'est un modèle qu'on ne peut atteindre, parce qu'il est Dieu ; c'est un modèle qu'on peut imiter, parce qu'il est homme.

» Celui du stoïcisme n'a point de passions, loin d'avoir des faiblesses ; il n'est pas au-dessus de l'humanité, mais en dehors. C'est une abstraction sortie des écoles qui ne pouvait attirer la foule plus avide de préceptes consolateurs, que de subtiles inventions ; modèle vague et triste, qui ne servait qu'à alimenter les disputes dans les écoles et qui pouvait tout au plus tenter quelques âmes orgueilleuses par la gageure d'une perfection impossible ».

(1) Venant du démon et auxquelles il résiste.

(2) Physiques et corporelles seulement.

CHAPITRE VIII

DIFFÉRENCES SECONDAIRES

L'amour du prochain

CHAPITRE VIII

Différences secondaires

L'AMOUR DU PROCHAIN

I

LA QUESTION DE L'ESCLAVAGE

95. — L'homme est né pour vivre avec l'homme; il est par nature appelé à exister en société : il ne saurait ni physiquement ni moralement se développer, grandir, arriver à une perfection normale, à plus forte raison à une culture achevée, finie, s'il n'y est aidé par ses semblables. Cette loi manifestée par sa nature d'homme, est confirmée par ce fait que, partout où les hommes sont associés ils sont meilleurs, et que plus les liens sociaux sont fermes et étroits, plus la civilisation gagne et s'affirme.

Si l'homme est fait pour la société, il s'ensuit qu'il a des devoirs à l'égard des autres hommes : il faut que de l'observation de ces devoirs résulte une plus grande perfection individuelle et sociale. La morale stoïcienne quoique en progrès sur ce point sur la morale des autres écoles païennes, se laisse cependant considérablement distancer par la morale du Christ.

L'antiquité païenne distinguait deux classes d'hommes : les citoyens et ceux qui ne l'étaient pas : les citoyens seuls avaient droit, non seulement de cité, mais encore de société : c'était pour eux seuls que la société existait ; eux seuls étaient unis entre eux par le lien des relations sociales. Les autres, plus concrètement les esclaves, vivaient dans la société, mais ils n'étaient pas de la société, comme l'animal domestique, comme la bête de somme qui travaillait à leurs côtés, sur le même champ, pour le même maître. L'esclave était considéré comme d'essence inférieure ; le droit social, la loi humaine n'était pas pour lui, ne le connaissait pas, ne le protégeait pas ; il

était la chose du maître, son seul seigneur et législateur.

96. — Les stoïciens eurent l'honneur et le courage de protester contre une telle doctrine et une pareille conduite. Pour eux il ne fut plus nécessaire d'être citoyen pour faire partie de la société ; par le fait qu'un homme possédait la nature humaine, il était de droit membre de cette société universelle ; tout homme devait être animé envers son semblable de ce qu'ils appelaient la *caritas generis humani* (1) ; l'homme étant pour l'homme une chose sacrée (2). Spécialement les stoïciens s'élèvent généreusement contre l'esclavage et défendent la dignité humaine méconnue chez les esclaves : « Ils sont esclaves, s'écrie Sénèque, dis qu'ils sont hommes. Ils sont esclaves? Ils le sont comme toi, puisque nous sommes tous également

(1) Lucain, *de Bello civili*, l. II, v. 380 sqq. — Sénèque, *de Clementia*, l. I, c. 3 ; l. II, c. 6 ; *de Ira*, l. I, c. 5 ; l. II, c. 31 ; *de Beneficiis*, l. VII, c. 1.

(2) « Homo sacra res homini ». *Epist.* 95.

sujets au pouvoir de la fortune. Celui que tu appelles ton esclave, tire son origine d'une même semence que toi, il jouit du même ciel, il respire le même air, il vit et meurt de même que toi » (1). « Il n'y a d'esclave naturel, ajoute Epictète, que celui qui ne participe pas à la raison ; or, cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. Si l'âne avait reçu l'intelligence de l'emploi de ses pensées, il est évident qu'il ne nous aurait pas été asservi, et qu'il ne nous rendrait pas les services que nous en tirons, mais qu'il serait semblable à nous et notre égal » (2). Et ailleurs : « Esclave que tu es ! ne pourras-tu supporter ton frère, qui a Jupiter pour aïeul, en qualité de fils, et qui a la même origine céleste que toi ? Ne te souviendras-tu donc plus qui tu es et à qui tu

(1) « Servi sunt ? immo homines... Servi sunt ? immo conservi, si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunæ... Vis tu cogitare, istum quem servum tuum vocas, ex iisdem seminibus ortum, eodem frui cœlo, æque spirare, æque vivere, æque mori ? » *Epist.* 47.

(2) Epictète, *Entretiens*, II, 8.

commandes? C'est à tes parents, à tes frères, aux descendants de Jupiter » (1).

Le stoïcisme condamne donc l'esclavage au point de vue social : au point de vue individuel, il proclame que nul n'est esclave que celui qui ne se sert pas de sa raison : chacun peut s'affranchir par l'usage de la raison ; chacun peut, par sa vertu et son caractère, briser ses chaînes et prendre son essor comme l'oiseau au-dessus des filets qui lui sont tendus : liberté, servitude légale, vains mots ! la vraie liberté, la vraie servitude est à l'intérieur, au fond de nous ; c'est nous-mêmes qui nous faisons libres ou esclaves, par l'empire que notre raison prend ou abdique sur les appétits inférieurs.

97. — La doctrine s'élargit, la morale sociale fait, grâce au Portique, quelques sérieux progrès. Avec le christianisme elle arrive à son plein épanouissement.

---

(1) *Ibid.*, I, 13.

Le vieux paganisme n'avait tenu aucun compte de l'homme, mais du citoyen seul; le stoïcisme avait travaillé à réhabiliter la dignité humaine; avec la religion nouvelle, le vieil homme disparaît, le citoyen est ennobli, un nouvel homme apparaît citoyen d'une société autrement auguste: c'est le chrétien.

Pour le Christ et par le Christ, les hommes deviennent participants de la nature divine, à un degré fini et infiniment distant du mode proprement divin, mais à un degré réel; par la grâce et le surnaturel un nouvel être, de nouvelles énergies naissent en nous: nous sommes des Dieux, suivant l'expression du Psalmiste (1), *ego dixi; dii estis et filii Excelsi omnes*; nous sommes les fils de Dieu, ses enfants adoptifs, les frères du Christ; ses cohéritiers, nous partagerons avec lui le royaume céleste; enfin, tous les hommes entre eux sont frères, frères d'une fraternité nouvelle, basée non plus seulement sur l'unité d'une

(1) Ps. LXXXI, 6. Cf. Joan. X, 34.

commune nature, mais, chose inconnue du Portique, sur la vocation à la vie surnaturelle.

De cette théorie révélée au monde par le Christ, jaillit évidemment un devoir, un précepte nouveau d'amour ; les hommes composent maintenant, non pas comme, avec la raison, l'enseignait le stoïcisme, une société universelle dont chacun d'eux est citoyen, mais une famille dont Dieu est le Père, dont le Christ est le fils aîné, dont les hommes sont les membres, tous frères en Dieu et par le Sauveur Jésus. Un amour familial doit donc unir toutes les âmes humaines entre elles, avec le Christ et avec Dieu : elles doivent aimer Dieu, parce que les liens nouveaux sont une émanation finie et réelle de la nature divine. Dieu sera encore le motif et l'objet de l'amour qu'elles auront pour elles-mêmes : un seul amour, l'amour de Dieu, unira tous les membres de la société chrétienne ; ils s'aimeront en Dieu et pour Dieu ; ils s'aimeront comme le Christ les a aimés. Amour inconnu des stoïciens qui, s'ils voulaient que l'homme aimât l'homme, ignoraient du moins

le principe chrétien de l'amour, son objet, son souffle et son divin modèle.

Par la loi nouvelle, l'esclavage était battu en brèche bien plus efficacement que par les déclamations stoïciennes : sans faire aucune révolution sociale, tout en recommandant avec insistance à l'esclave le respect, l'obéissance, la soumission à l'égard du maître, même de celui qui manque le plus d'entrailles, le christianisme répandait dans les esprits, dans les cœurs, des idées et des sentiments auxquels l'institution de l'esclavage ne pouvait résister, comme un vieux bâtiment ne résiste pas à une infiltration continue et finit par être désagrégé et ruiné par elle. Le christianisme établit l'égalité de tous les hommes devant Dieu, leur fraternité dans le Christ, leur liberté en face de leur conscience ; le véritable esclavage n'est pas celui de l'esclave, mais celui du pécheur ; aux justes le Christ a apporté la vraie liberté.

Avec le progrès du christianisme, l'esclavage diminua peu à peu et finit par être banni de toute société chrétienne ; quand l'esclavage eut com-

plètement disparu, le stoïcisme depuis longtemps avait vécu.

Il était bon d'établir d'abord l'idée que se faisait la morale stoïcienne et celle que se fait la morale chrétienne de la société humaine et des rapports existant entre les hommes par suite de leur communauté d'origine, de nature et de vocation. Le christianisme nous est apparu aussi supérieur au stoïcisme que le surnaturel l'emporte sur la nature, que la foi l'emporte sur la raison.

II

DES BONS OFFICES INTELLECTUELS ET MORAUX QUE LES CITOYENS SE DOIVENT ENTRE EUX

98. — La différence des deux morales, la supériorité de celle-là sur celle-ci apparaitra plus nettement si nous comparons la manière dont toutes deux entendent la pratique des offices réciproques que se doivent les citoyens d'une même société, les fils d'une même famille.

Il y a d'abord les offices que nous pourrions appeler intellectuels : et qui consistent à faire au prochain la charité du vrai, à lui dire la vérité, à la lui faire connaitre autant qu'on le peut et qu'il en a besoin.

Le Christ a grand souci d'éclairer les hommes. Il les instruit, sa doctrine se répand et en quel-

ques siècles de développements progressifs et continus, prend possession du monde. C'est que N. S. aime sa doctrine et ceux à qui il la prêche ; il aime ceux-ci jusqu'à la mort, il confirme celle-là par l'exemple : *cœpit facere et docere* (1) ; il la prêche avec courage, sans en rougir jamais, sans la diminuer devant les savants et les puissants ; il la prêche à tous, parce qu'il a pitié de tous, particulièrement des petits et des faibles, et qu'à ses yeux leur âme vaut largement l'âme de ceux que l'on a coutume de dire grands.

Quand il s'agit d'instruire son prochain, de lui faire la charité du bien intellectuel, d'éclairer son esprit, la conduite du stoïcien diffère sensiblement. Il déclare certes son dessein de propager ses doctrines et de travailler à l'amélioration intellectuelle du genre humain. Nous l'avons montré plus haut. Mais si de cette intention on passe au fait, si on cherche où, quand et comment s'en est opérée la réalisation, alors la recher-

(1) Act. I, 1.

che ne donne pas de résultats, sinon celui-ci : c'est que la morale stoïcienne ne s'est pas propagée ; la multitude ne s'est pas rangée sous sa direction ; un certain nombre se sont dits stoïciens ; très rares sont ceux qui se sont faits stoïciens.

99. — Le pourquoi de ce fait est précisément dans la différence de méthode adoptée par le Christ et par l'adepte du Portique.

Celui-ci méprise la foule et traite le vulgaire de très haut ; il ne voit entre les hommes rudes et grossiers et la bête, qu'une pure différence par la forme et la peau, et c'est tout (1) : La femme ? *Æque imprudens animal est, et nisi scientia accessit ac multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens* (2). Dès lors, à quoi bon prendre souci d'instruire ce qu'on méprise, surtout si la vertu et la science, comme un diamant, est d'autant plus précieuse qu'elle est plus rare ?

En fait le stoïcien ne prêche pas sa doctrine, il

(1) Stobée, *de Impud.*, serm. IV.

(2) Sénèque, *de Constantia sapientis*, c. 14.

n'est pas apôtre ; il ne la pratique même pas ; il y eut en réalité peu de stoïciens sincères, et les philosophes du Portique se posèrent plus d'une fois la question de savoir s'il a existé en réalité de vrais sages suivant leurs principes.

Enfin le stoïcien n'a pas le courage de ses convictions : il ne saurait, pour lui, être question de martyre ; il ne va pas jusqu'à souffrir et mourir pour la vérité qu'il enseigne. Écoutons plutôt ces conseils de Sénèque : « Servez-vous de la philosophie pour corriger vos défauts et non pas pour blâmer ceux d'autrui. Ne vous éloignez point des coutumes qui sont publiques, et vivez de sorte que l'on ne croie pas que vous voulez condamner tout ce que vous ne faites pas (1). Je vous propose pour exemple ces grands personnages, qui étant exclus des affaires publiques, se sont retirés pour mener une vie privée et donner des lois à tous

(1) « (Philosophia) tibi vitia detrahat, non aliis exprobret ; non abhorreat a publicis moribus ; nec hoc agat ut quidquid non facit, damnare videatur ». *Epist.* 103.

les hommes sans choquer ceux qui avaient le pouvoir en mains. Le sage ne va point contre les coutumes établies (1). Faisons que le dehors s'accommode à l'esprit du peuple, et que le dedans ne lui ressemble point » (2). Si les apôtres avaient agi avec cette prudence, le christianisme aurait fait son temps et le monde resterait à convertir.

100. — Quand il s'agit du perfectionnement moral des autres hommes, les stoïciens montrent également la plus grande indifférence : A quoi bon, dit Épictète, s'occuper de rendre le prochain meilleur ? Par hasard, croyez-vous pouvoir changer les hommes avec qui vous vivez ? Que vous importe le mal moral chez les autres ? Du reste, vous ne pouvez rien là où Jupiter lui-même a

(1) « Ad hos te stoicos voco qui, a republica exclusi, secesserunt ad colendam vitam et humano generi jura condenda, sine ulla potentioris offensa. Non conturbabit sapiens publicos mores ». *Epist.* 14.

(2) « Intus omnia dissimilia sint : frons populo nostra conveniat ». *Epist.* 5.

échoué ? Que chacun s'occupe de soi-même : mon prochain à moi, c'est moi-même. Et si je devais trouver le moindre désagrément à corriger mon esclave, mieux vaudrait le laisser mauvais et malheureux (1). Qu'il y a loin de là à la sollicitude du Christ pour la perfection morale de chaque homme.

101.—On ne trouve pas davantage le souffle chrétien dans la théorie stoïcienne de l'injure et de la conduite que le sage doit lui opposer. « L'injure, écrit Sénèque, a pour but de faire du mal à quelqu'un ; or, la sagesse ne laisse pas de place au mal. Car elle ne connait qu'un seul mal, la honte, qui ne peut pénétrer où sont déjà l'honneur et la vertu ; donc l'injure n'arrive pas jusqu'au sage. Car, si l'injure est un mal dont on souffre, comme le sage ne souffre d'aucun mal, aucune injure n'atteint le sage. Toute injure ôte quelque chose à celui qu'elle attaque, et nul ne peut recevoir une injure sans quelque préjudice de sa

(1) *Manuel*, c. 18.

dignité, de sa personne ou des choses extérieures; or, le sage ne peut rien perdre ; il a tout renfermé en lui, il n'a rien commis à la fortune ; tous ses biens sont des biens solides ; il se contente de la vertu, qui n'a pas besoin des dons du hasard. C'est pourquoi son trésor ne peut ni augmenter, ni diminuer; car ce qui est parvenu à son comble, n'a plus de place pour s'accroître » (1). Dans

(1) « Injuria propositum hoc habet, aliquem malo afficere ; malo autem sapientia non relinquit locum. Unum enim illi malum est turpitudo, quæ intrare eo, ubi jam virtus honestumque est, non potest ; ergo si injuria sine malo nulla est, malum nisi turpe nullum est, turpe autem ad honestis occupatum pervenire non potest, injuria ad sapientem non pervenit. Nam si injuria alicujus mali patientia est, sapiens autem nullius mali est patiens, nulla ad sapientem injuria pertinet. Omnis injuria deminutio ejus est, in quem incurrit, nec potest quisquam injuriam accipere sine aliquo detrimento vel dignitatis, vel corporis, vel rerum extra nos positarum ; sapiens autem nihil perdere potest ; omnia in se reposuit, nihil fortunæ credit, bona sua in solido habet, contentus virtute quæ fortuitis non indiget,

ces conditions, la conduite du sage stoïcien est indiquée: elle sera toute d'orgueil méprisant et de mépris hautain: « Il souffre tout, comme il souffre les rigueurs de l'hiver, et l'intempérie du ciel, et les ardeurs de l'été, et les maladies et tous les autres accidents du hasard. Il n'a d'aucun homme assez bonne opinion pour croire qu'il fasse quelque chose par réflexion; cela n'appartient qu'au sage; il y a chez tous les autres absence de raison; ce ne sont que fraudes, trahisons, mouvements désordonnés de l'âme, mis par le sage au nombre des accidents. Or, nous sommes hors de la portée des coups et des outrages de tout ce qui est fortuit... Le sage est étranger à la colère que provoque l'idée de l'injure, comment donc serait-il étranger à la colère, s'il ne l'était à l'injure qu'il sait ne pouvoir lui être

ideoque nec augeri, nec minui potest; nam et in summum perducta incrementi non habent locum, et nihil eripit fortuna nisi quod dedit. Virtutem autem non dat, ideo nec detrahit ». *de Constantia sapientis*, c. 5.

faite ? De là cette assurance, ce contentement, de là cette joie continuelle qui le transporte ; de là cette sérénité qu'il oppose aux chocs qui lui viennent des choses ou des hommes tellement que l'injure même lui profite en lui servant à s'éprouver lui-même, à sonder sa vertu » (1).

Il n'est pas besoin d'en dire plus pour montrer quelle distance il y a entre les deux conceptions, la chrétienne et la stoïcienne, touchant nos rapports

(1) « Omnia itaque sic patitur ut hiemis rigorem, et intemperantiam cœli, ut fervores, morbosque et cætera forte accidentia, nec de quoquam tam bene judicat, ut illum quidquam putet consilio fecisse, quod in uno sapiente est. Aliorum omnium non consilia, sed fraudes, et insidiæ, et motus animorum inconditi sunt quos casibus adnumerat. Omne autem fortuitum circa nos sævit et in vitia... Caret ira sapiens, quam excitat injuriæ species ; nec aliter careret ira nisi et injuria quam scit sibi non posse fieri. Inde tam erectus lætusque est, inde continuo gaudio elatus. Adeo autem ad offensiones rerum hominumque non contrahitur, ut ipsa illi injuria usui sit, per quam experimentum sui capit et virtutem tentat. » *de Constantia sapientis*, c. 9.

avec le prochain et les besoins qui nous lient à son endroit. Nous ne dirons rien de la morale familiale des stoïciens : il est trop évident que si les anciens stoïciens, comme Zénon et Chrysippe, acceptaient et légitimaient à la suite de Diogène et de Platon, l'union libre, la promiscuité et l'inceste (1) ; que si, parmi les derniers stoïciens, Sénèque voit sans étonnement, juge comme un acte de raison, la suppression par leur père des enfants difformes (2), une telle morale n'a rien de commun avec la morale familiale toute de pureté, de sollicitude et d'amour, apportée par l'Évangile.

---

(1) Cf. Diogène de Laërte, *op. cit.*, l. VI, n. 72 ; l. VII, c. n. 33, 131.

(2) Cf. *de Providentia*, c. 6 ; *de Beneficiis*, l. III, c. 11 ; *de Ira*, l. I, c. 15.

CONCLUSION

102. — Nous avons exposé les principaux points de l'éthique stoïcienne et de l'éthique chrétienne, ce qui fait la substance de ces deux morales et leurs premières et plus importantes applications. Des analogies et de graves divergences nous ont apparu de part et d'autre. Les analogies s'expliquent suffisamment par un usage commun de la droite raison aidée d'un réel souvenir de traditions originelles, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir des relations de dépendance, et une influence du stoïcisme sur le christianisme ; mais, par dessus tout, les divergences ont éclaté à chaque pas, creusant un fossé profond, un abîme, entre le Portique et l'Église chrétienne : abîme infranchissable que l'esprit humain n'a sûrement pas franchi et qui oblige à porter ce jugement final que les sublimes et saints commandements de la morale catholique ont une source bien plus haute,

plus pure et plus divine que les préceptes stoïciens (1).

A ce jugement comparatif porté sur la morale du Portique, joignons l'appréciation suivante du fond même de la philosophie stoïcienne par *le Dictionnaire des sciences philosophiques* (2) : « Rien de plus noble et de plus pur que la morale stoïcienne ; rien aussi de plus chimérique, de plus stérile, de plus excessif. En un mot, il n'y a pas de caractères opposés que cette doctrine ne réunisse, de conséquences contraires qu'elle n'ait portées tour à tour, d'effets si divers qu'elle n'ait

(1) On n'aboutirait pas à une conclusion considérablement différente, si l'on étudiait et si l'on comparait avec la morale de l'Évangile les œuvres de Plutarque, cet autre directeur de conscience qui aspira chez les Grecs, à Chéronée, à diriger les âmes, comme Sénèque le faisait chez les Romains, à Rome même. Voir à ce sujet l'intéressant article de M. Ph. Gonnet, *Plutarque, directeur de conscience*, dans l'*Université catholique* du 15 février 1895. Voir aussi Gréard, *Morale de Plutarque*.

(2) Art. *Stoïciens*.

produits. C'est elle qui inspire et qui soutient l'héroïsme de Thraséas et d'Helvidius Priscus, la patience d'Épictète, l'humanité de Marc-Aurèle ; c'est elle aussi qui conseille le suicide de Caton et la vertu meurtrière et farouche du dernier Brutus.

» Il faut bien le dire, l'école d'où est sortie cette doctrine morale est une admirable école, mais une école de décadence. Or, le commun caractère de toutes les décadences, c'est qu'on n'y trouve plus rien de véritablement simple et grand ; tout y est excessif, exagéré, artificiel ; et l'amour déréglé d'une perfection fausse, parce qu'elle est démesurée et impossible, s'y substitue au sentiment et au goût de la perfection véritable...

» L'école stoïcienne manque de mesure et de vraie sagesse, elle porte encore un autre caractère de décadence, c'est le défaut d'unité, de proportion et d'accord entre les diverses parties de sa philosophie. A une idéologie fortement empreinte de sensualisme, elle associe une physique

panthéiste et elle prétend joindre à tout cela une morale pure et sévère. Entreprise impossible ! Contradictions vraiment déguisées ! Si toutes les idées viennent des sens, l'idée pure du devoir s'évanouit. Si chaque âme est un flot de la vie universelle, que devient la liberté si chère aux stoïciens et comment expliquer l'individualité durable et l'immortalité de l'âme?

» C'est dans ce défaut de mesure et d'accord et dans les contradictions inévitables qui en sont résultées, que nous trouvons le caractère distinctif de l'école stoïcienne, la cause de sa chute, la source de ses misères comme aussi de ses grandeurs, la beauté de ses vues morales et en même temps leur faiblesse, enfin, l'explication des jugements si divers qu'on a portés sur la valeur de cette école, noble et dernier fruit d'une grande civilisation épuisée ».

Le dernier mot sur la question du stoïcisme nous sera donné avec sa distinction de style et sa netteté de pensée habituelles, par l'éminent recteur des facultés catholiques de Lille : « Le stoïcisme est

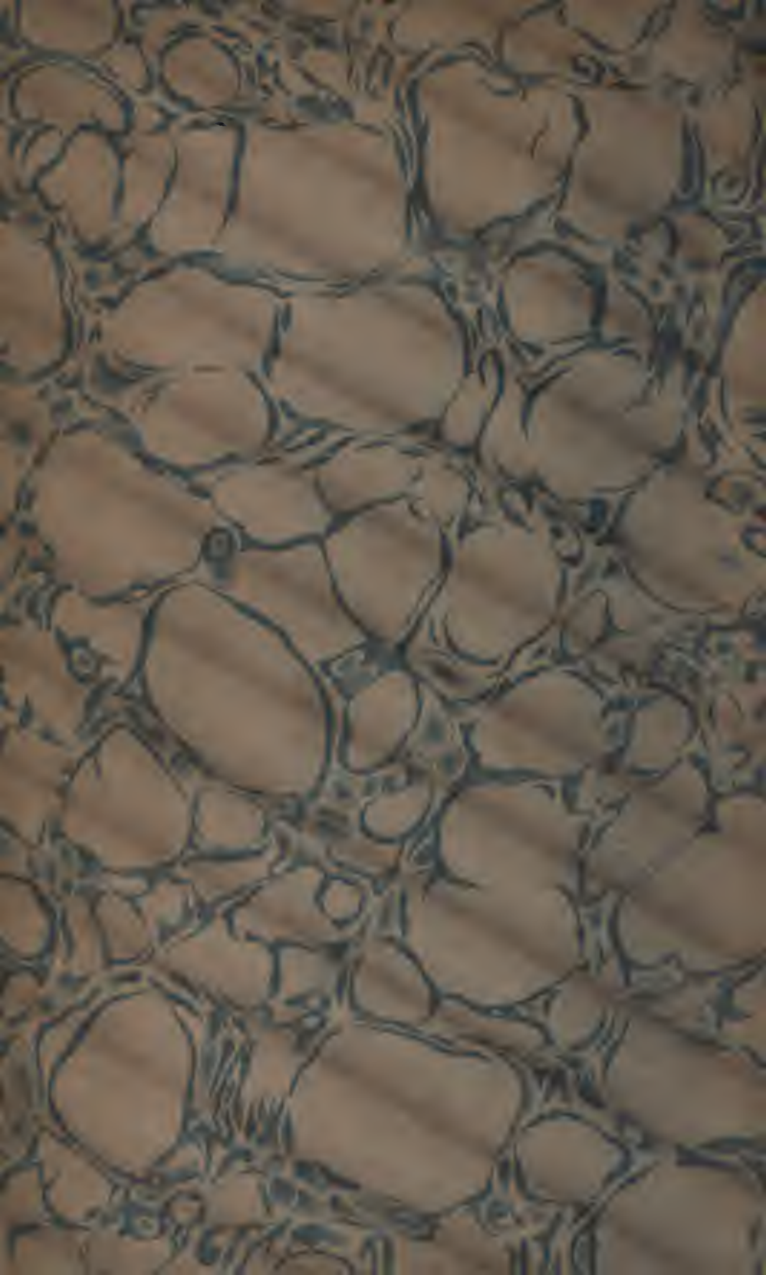
condamné parce qu'il n'a pas de Dieu, qu'il ne veut pas de Dieu et que conséquemment ses pauvres vertus humaines ne sont que des vertus d'orgueil qui ne referont pas le siècle et qui ont déjà reçu leur vaine récompense en ce monde. — Le stoïcisme est condamné parce qu'il n'a pas de cœur, parce qu'il n'a pas d'amour ; parce qu'il n'aime pas Dieu, parce qu'il n'aime pas l'homme, parce qu'il n'aime pas le pauvre, le malheureux, l'infirme, l'ouvrier, l'esclave, l'enfant, tout ce qui ne peut rien, tout ce qui n'a rien, tout ce qui n'est pas, mais avec quoi Dieu a résolu de refaire tout ce qui sera. — Le stoïcisme est condamné, parce qu'il n'a pas de ciel, parce qu'il n'a pas d'espérance, parce qu'il ne sait pas que ce court moment de tribulation qui s'appelle la vie n'est rien auprès du poids immense de gloire que nous amassons et dont le prix nous sera révélé dans l'immortalité » (1).

---

(1) Mgr Baunard, *Autour de l'Histoire*, XII. Le Ruminal. Paris 1898, p. 359.

TABLE DES MATIÈRES

MONTDIDIER. — IMPRIMERIE G. BELLIN.





University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Made by LIBRARY BUREAU
C547
Author Chollet, Arthur


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 18 04 08 003 1